DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII

CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

TOMUS XXI

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber II, Dist. 1-11)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ SANCTÆ MARIÆ DE PRATIS

MDCCCCIII

DOCTORIS ECSTATICI

DIONYSII CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IMPRIMATUR

Tornaci, 6ª Januarii 1903.

V. Cantineau, Canonicus, Censor librorum.





DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII

CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

21

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber II, Dist. 1-11)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ S. M. DE PRATIS

MDCCCCIII





COMMENTARIA
IN SECUNDUM LIBRUM
SENTENTIARUM

PRÆSTANTISSIMIS, DOCTISSIMIS, AC SUMMA INTER CHRISTIANOS AUCTORITATE VIRIS, D. RECTORI, SACRÆ THEOLOGIÆ ET ALIARUM FACULTATUM DOCTORIBUS, LICENTIATIS, BACCALAUREIS, STUDIOSIS, AC MEMBRIS OMNIBUS ALMÆ UNIVERSITATIS STUDII PARISIENSIS : F. THEODORICUS LOER A STRATIS, CARTUSIÆ AGRIPPINENSIS VICARIUS, IN CHRISTO JESU SALUTEM.

Parisii priscis æquati gloria Athenis,
  Nobile Gallorum præcipuumque decus,
Quo sibi constituit primam Tritonia sedem,
  Et voluit sophiæ duplicis esse caput.

LIBUIT hoc tetrasticho, amplissimi doctissimique viri, vos primum salutare, vestramque captare benevolentiam, priusquam munus quod in manibus est, deponeremus : afferimus enim rarum et vobis forsitan non ita pridem cognitum auctorem, Dionysium a Rickel, scriptorem (si quid Cartusiaca potest solitudo) extra omnem aleam, quum eruditissimum tum piissimum, ut veterem illum Areopagitam vestrum tam eruditione quam pietate æmulatus videri possit. Sane neminem arbitramur ignorare Dionysii vestri spectatas eruditionem et pietatem; at hunc nostrum (martyrii tantum laurea excepta) illi proxime certare, solus ignorat ille ad quem fama viri et libri ejus nondum pervenerunt. Scatent libri sanctimonia, eruditione fulgent, et cœleste quiddam resipiunt, ac plane suam testantur originem, Spiritum scilicet Patris, qui in ipso secundum Christi promissa aperte locutus est : nisi fatale sit, Dionysios præ ceteris theologis ecstaticos et illuminatioris esse ingenii. Qua hujus ad illum affinitate, nihil ambigimus cariorem ipsum vobis futurum, et nulla magis commendatione indigere, quam eum ipsum qualis est exhibere. Eos fortasse scriptores opus sit anxie patronis commendare, aut excusatione conquisita censuræ subducere, vel fucis ornare, qui sibi ipsis parum constant, quorum est causa suspecta et parum justitiæ fidens, in quibus cupiditas rationem aut affectus veritatem temerarint, quive honoris, quæstus aut luxuriæ causa sanctum Dei verbum adulteraverint : quales hoc sæculum non paucos habet scriptores, a quibus hic noster Dionysius quam longissime abest, integer, purus, verus, neque ad dexteram deflexus neque ad sinistram, sed recto ubique tramite incedens, atque ab omni vitio scriptorum alienus. Proinde nullos requirit fucos, nihil habet cujus nos pœniteat, quod nolit patrocinio suo doctus quisque (modo sit christianæ religionis amator) tutari, quodve excusationem difficilem poscat; adeoque vel nudus expositus, sese ipsum satis commendarit. Quapropter bona animi fiducia eum vobis, qui arcem tenetis omnis quum humanæ tum divinæ philosophiæ, probandum, tuendum, et sacræ theologiæ studiosis quibusque impertiendum, offerimus

et dedicamus. Eamque vestram operam nos non modo facile impetraturos, verum ultro expositam reperturos, persuadet nobis illa studiorum vestrorum infracta majestas perpetuusque in veteri religione tenor, ut quibus per jactatas istas studiorum pietatis procellas, inviolata adhuc et intemerata permanserit sacrosanctæ theologiæ auctoritas debitusque honor : quum vix alibi sit reperire quidquam inoffensum et intactum, confundentibus omnia hæreticis, apud quos nec veritati fides, nec litteris honor, nec pietati habetur reverentia ; per quos denique scholastica theologia plus quam scurriliter apud imperitum vulgus traducitur, ut jam pudeat referre, non quam inhonorata sit, quod rusticitati et ignorantiæ poterat imputari, sed quam male passim in vulgo theologia audiat, non sui merito, sed flagitiosissimorum hominum vitio. Eo enim insaniæ res progressa est, ut reverentia et pudore sublatis, passim ad stivam arator, ad crepidam sutor, inter malleos et incudem ferrarii, inter pocula et vomitum potores absolutam sibi polliceantur theologiæ professionem, sine dialectica, sine naturalium rerum cognitione, absque ullius artis præsidio, tanta animorum fiducia, quasi de cœlo avectam et numine quodam divino afflatam mentem habeant. Tum, Deus bone, quanto fastu, quali contemptu, qua nausea sacrosanctam theologiam isti impietatis auctores exsibilant! Hinc tot errorum magistri, hinc tot perditionum sectæ, ut pene nunquam tam involutus opinionibus et sectis terrarum orbis fuerit, quam sit hodie. Apud veteres olim non negamus fuisse hæreticos, sed alii aliis successerunt : non simul Ariani et Photiniani, non simul Manichæi et Sabelliani fuerunt, sed per longa sæcula succenturiati sunt aliis alii. Hoc vero nostrum sæculum omnes omnium hæreses simul exsuscitavit, ut mirum sit tam breve tempus tot annorum spatia simul posse complecti. Proinde non timet sibi Dionysius noster a doctis et pietatis amatoribus, non etiam ab institutis in omni doctrinæ genere viris, verum ab impiis istis, ab hæreticis, ab imperitis, a sciolis istis, quibus vile est quidquid veræ theologiæ est affine, et quidquid ipsi non assequuntur. Etsi enim forsan Dionysius non omnibus doctis videatur qualibet in re pro cujusque ingenio satisfacere, ut non probant semper eadem omnes (verum est enim quod Horatius ait, Millia quot capitum, totidem studiorum millia); tamen ut doctus quisque et amator pietatis fuerit, ita modeste fert alienum ingenium, et licet interdum non admodum singula probet (tametsi de Dionysio nostro nihil tale formidemus), non damnat tamen neque refutat. Et sicubi, ut possibile est, inveniat in quo desideretur acrimonia et eloquentia purior, ignoscit balbutienti nonnunquam sponte pietati. Pietatem enim reprehendere quis possit? At hæretici et plebeii isti theologi, impudenter sibi permittunt et quasi pro jure usurpant, sine ratione, sine litteris, et pro libidine sola, in veram theologiam debacchari, proscribere, repudiare. Ab istis quis, nisi ejusdem sit farinæ, liber evadat et securus ? Quod pietatis in Dionysio est, hæretici ; quod eruditionis, theologiæ hostes et indoctus quisque, ex professo insectabuntur. Nunc vero quum sit viri pietas ab eruditione qua pollet inseparabilis, et tam erudita ejus pietas quam pia eruditio ; fit hac utriusque rei inseparabili connexione, ut morsibus istorum nunquam non reddatur obnoxius. Temperare enim sibi hoc genus hominum ab injuria non potest, et ut desint viri probi quos insectentur, ipsi Deo, omnis probitatis auctori, bellum indicunt. An non qui nuper damnarunt omnem humanam

probitatem, mox Deo congressi, illi cœperunt omnem improbitatem et quidquid apud pravos homines vitii est, imputare? propterea quod stolida arrogantia se credant ceteris mortalibus altiores, et plane gigantes esse inter pygmæos. Nimirum hoc est quod Salomon in Proverbiis ait : Vir qui erraverit a via veritatis, in cœtu gigantum commorabitur. Profecto verum est, hæreticos Christianis piis et bonis omnibus esse animosiores, audaciores, violentiores. Quas enim turbas in universo orbe prisci illi gigantes, seu quorum poetæ aut quorum sacræ historiæ meminerunt, moverunt, quas isti vel in Germania vel in Europa non exciverint? Lutherus libertate carnis pro evangelica rusticis promissa, protraxit omnem ferme Germaniam in arma : ibi rapinæ, ibi urbium et templorum excidia, ibi cædes innumerabiles omnia implicuere. Post hunc Zuinglius Helvetios excivit, et in mutuam cædem armavit. Statim secuti sunt Anabaptistæ, quorum furorem quis suffecerit deplorare? Si nullum aliud, certe vel solum Monasterium, inclyta Vestphalorum urbs, sectarum perditarum horrorem mortalibus incusserit; ut interim de perturbatis tot seditionibus Amstelredamo, Leida, Vesalia, Daventria, Frisia, Hollandia, Selandia, et aliis tum provinciis tum urbibus taceamus. Adeoque ponunt in cœlum giganteo more os suum. Bellum hominibus, bellum Ecclesiæ, bellum Sanctis ac Beatis in cœlo, bellum ipsi Deo indicunt, et Babyloniam turrim moliuntur; nec aliter dissident, quam qui eam turrim ædificabant. Prostrati sunt gigantes et condemnati, eadem manet sors hæreticos. Jam vero si Deo non parcitur, æquum est nos nostram injuriam moderate ferre, et propter alienam insaniam a bono non cessare. Proinde gigantum istorum temerariam animositatem nihil veriti, hoc secundum opus librorum Dionysii nostri in Sententias orthodoxorum Patrum, sub vestro patrocinio piis ac studiosis omnibus exposuimus, illud a vobis unum enixissime postulantes, ut vestra auctoritas, qua non est alia inter Universitates omnes major, Dionysium hunc nostrum ab improbis tueatur et malignis. Nam bonis ipsum per se satis placiturum speramus. Molimur jam dudum editiones eorum quæ noster Dionysius in vestri Dionysii explanatione laboriosa meditatus est, communicaturi ea propediem, si præsentem editionem speratus exitus subsequatur. Interim fruimini modo oblatis, Dionysium nostrum quo dignus est favore prosequentes. Valete. Coloniæ, ex solitudine nostra, quintodecimo Calendas Quintiles anni MDXXXV.

Prov. XXI, 16.

DISTINCTIONUM LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM DESCRIPTIO

Secundus liber Sententiarum dividitur in

- **Prooemium** — In quo aperit formam tractandi, præmittens quædam generalia de creaturarum productione, dist. 1.
- **Tractatum, in quo determinat de productione creaturæ**
  - **Mere spiritualis, scilicet angelicæ**
    - Creatione
      - Quando, ubi, dist. 2.
      - Quomodo, boni an mali, dist. 3.
      - Quales, perfecti an imperfecti, dist. 4.
    - Creatorum ad Deum habitudine
      - In genere, quales effecti per conversionem et aversionem, dist. 5.
      - In specie
        - Aversione
          - Casu aversorum et prælatione, dist. 6.
          - Arbitrio et libertate, dist. 7.
          - An corporei vel incorporei, dist. 8.
        - Conversione, de distinctione
          - Ordinum, dist. 9.
          - Nominum, dist. 10.
          - Officiorum ad homines, dist. 11.
  - **Mere corporalis**
    - In communi, dist. 12.
    - In specie, de productione
      - Inanimatorum
        - Lucis et ejus effectu, dist. 13.
        - Cœli et elementorum, dist. 14.
      - Animatorum
        - Anima rationali (id est hominis, ut infra patebit), anima irrationali, et de requie septimæ diei, dist. 15.
  - **Mediæ inter corporalem et spiritualem, hominis scilicet**
    - Constitutione in esse quantum ad
      - Principium
        - Effectivum, scilicet Deum, dist. 16.
        - Constitutivum
          - Virum, dist. 17.
          - Mulierem, dist. 18.
      - Conservationem
        - In se, dist. 19.
        - In specie, per filiorum productionem, dist. 20.
    - **Destitutione per peccatum**
      - De peccato primorum parentum
        - In ordine ad se
          - De culpa
            - De diaboli tentatione, dist. 21.
            - Hominis transgressione, dist. 22.
            - Dei permissione, dist. 23.
          - De potentia per quã stare potuit, quæ fuit liberum arbitrium: de quo determinat
            - Quoad se, dist. 24.
            - Comparative
              - Ad alias animæ potentias, dist. 25.
              - Ad gratiam, de qua agit
                - Quoad se, ejus scilicet quidditatem et effectum, dist. 26.
                - Comparative in ordine
                  - Ad habitũ gratuitũ, dist. 27.
                  - Ad liberum arbitrium
                    - Post lapsum, dist. 28.
                    - Ante lapsum, dist. 29.
        - Ad posteros, de peccati originalis
          - Quidditate, dist. 30.
          - Traductione, dist. 31.
          - Multiplicatione, dist. 32.
          - Deletione, dist. 33.
      - De peccatis actualibus posterorum
        - Secundum se et suas causas
          - Quæ sit origo peccati, dist. 34.
          - Quid sit peccatum
            - In se, dist. 35.
            - Respectu alterius peccati, dist. 36.
          - De radice peccati secundum aliam opinionem, dist. 37.
          - De subjecto peccati
            - In voluntate subjective, dist. 38.
            - Quare in voluntate, non in intellectu, dist. 39.
        - De actibus exterioribus peccati
          - In genere, de actibus bonis et malis ratione
            - Finis voluntatis, dist. 40.
            - Luminis fidei intentionem dirigentis, dist. 41.
          - In specie
            - De peccati distinctionibus, dist. 42.
            - De peccatis in Spiritum Sanctum, dist. 43.
            - De potentia peccandi, dist. 44.

COMPENDIOSUM MEMORIALE LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM

Liber secundus Sententiarum est de rerum creaturarumque creatione, et habet quadraginta quatuor distinctiones.

Distinc. 1	2	3	4	5
scilicet Deus in principio cœlum et terram ex nihilo. **Creavit**	scilicet simul creavit cum cœlo empyreo et materia. **angelos**	scilicet sunt angeli, et personaliter distincti in essentia. **difformes**	scilicet creavit angelos, non miseros, non beatos. **perfectos**	gratia data est bonis angelis cooperans. **reformans.**
6	7	8	9	10
scilicet inter omnes angelos cecidit, scilicet Lucifer. **Major**	scilicet diabolus voluntate obstinata. **malefacit**	scilicet proprio non sunt vestiti angeli. **corpore**	scilicet sunt chori angelorum. **novem**	scilicet omnes angeli Deo et hominibus. **ministrant.**
11	12	13	14	15
scilicet angeli boni homines. **Custodiunt**	id est materiam informem fecit Deus in principio. **terram**	scilicet facta est prima die. **lux**	scilicet fecit Deus in medio aquarum secunda die. **firmamentum**	scilicet factus est sexta die post omnia. **et homo.**
16	17	18	19	20
scilicet et similitudinem suam posuit Deus in homine et angelo. **Imaginem**	scilicet Deus Adam in paradisum terrestrem. **locat**	formatio facta est de costa Adæ dormientis in paradiso. **Evæ**	scilicet fuit factus primus homo quodammodo et immortalis. **mortalis**	scilicet fuisset natus in statu innocentiæ sine corruptione et pruritu. **puer.**
21	22	23	24	25
scilicet diabolus primum hominem in specie serpentis ex superbia et invidia. **Tentat**	scilicet dicit Evam principali peccato inobedientiæ. **peccantem**	scilicet Adam plenum triplici cognitione. **scientem**	scilicet habens arbitrium. **liberum**	scilicet gaudet non solum homo, sed et Deus et angelus. **libertate.**
26	27	28	29	30
scilicet duplex est, operans et cooperans. **Gratiaque**	scilicet numeratur inter magna bona, et quid sit. **virtus**	Pelagii opinio hæretica de virtute liberi arbitrii. **monachi**	scilicet fuerunt nostri parentes gratia et virtutibus. **spoliati**	scilicet peccatum primi hominis in omnes homines pœnaliter et culpabiliter. **transit.**
31	32	33	34	35
scilicet tenet fides animam a Deo, non ex traduce. **Infusam**	scilicet Baptismus animam a peccato originali. **purgat**	scilicet est status puerorum decedentium in originali. **pœnalis**	scilicet mali est bonum, id est bona natura. **origo**	scilicet definitio est multiplex. **peccati.**
36	37	38	39	40
scilicet Deus unum peccatum per aliud. **Juste punit**	scilicet omnium bonorum est Deus. **auctor**	id est ex fine est voluntas bona vel mala. **finalem**	scilicet voluntatis inordinatum malum, non aliarum potentiarum. **actum**	malo judicatur omnis actus exterior malus : non sic de bono. **ex fine.**
41	42	43	44	
scilicet non in omni actu peccant. **Infideles**	homines voluntate et operatione tanquam uno peccato. **peccant**	blasphemiæ est sceleratissimum genus peccati. **spiritus**	scilicet et potentia peccandi utitur homo quam habet a se vel a diabolo. **potestate.**	

EPITOMÆ

SINGULARUM DISTINCTIONUM LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM, CLARISSIMI VIRI ARNOLDI VESALIENSIS, CANONICI QUONDAM METROPOLITANÆ ECCLESIÆ COLONIENSIS, CUM VERSIBUS MEMORIALIBUS OLIM INTER EXPONENDUM PUBLICE SENTENTIAS AB EO DICTATIS.

DISTINCTIO PRIMA.

Creationem rerum, etc.

OMNIUM rerum, visibilium scilicet et invisibilium, Deum esse creatorem, et eas in temporum principio creasse, Scriptura sacra in sui ostendit primordio, elidens per hoc errores Platonis et Aristotelis : quorum alter Deum non creatorem, sed quasi opificem rerum esse posuit, supponens scilicet materiam in opere Dei; quum creatio sit ex nihilo, quo etiam modo aliquid facere soli Deo convenit. Aristoteles autem ponens duo principia, scilicet materiam et formam, et tertium operatorium, mundum æternum dixit. Dicitur autem Deus aliquid facere vel agere, non quia operando mutetur, sed æterna voluntate sine sui motione : cujus simile aliquod in calore solis est invenire. Causa autem rerum creatarum est bonitas Creatoris. Qui etiam, ut creatura beatitudinis ipsius particeps fieret, rationalem fecit creaturam, eam scilicet quæ summum bonum intelligeret, amaret, possideret, et per hoc eo frueretur. Quæ quidem distincta est in incorpoream seu angelum et corpoream seu hominem. Non quasi ipse Creator his indiguerit, sed ut ei servirent, ac eo fruerentur. Denique et ipse mundus ad serviendum ulterius homini factus est, et homo ad serviendum Deo : non ad Dei, sed totum ad hominis utilitatem, ad Dei autem gloriam. Insuper et angeli, licet nobis superiores sint natura, nostri tamen sunt : quia ad usum nobis sunt, et servire nobis debent; ut in simili, res dominorum dicuntur famulorum propter usum. Nec propter angelorum ruinam factus homo dicitur principaliter, licet illa sit una concausa. Est autem anima corpori unita : A primo, quia Deus ita voluit ; dehinc, ut unio hominis cum Deo per amorem possibilis ostenderetur ; atque ut in corpore Deo deserviens homo, majorem mereretur coronam. Inter angelum autem et hominem alia est creatura quædam corporalis tantum, et de his tribus tractabitur in hoc libro secundo.

Prodiit ex uno rerum natura creata,
Id tamen ante sophis non placuisse ferunt.

DISTINCTIO II.

B De angelica itaque natura, etc.

ANGELICA natura (quæ et in Scriptura sapientia quandoque dicitur) omnium prima creata est, non quidem quasi tempore omnes præcedens, sed dignitate. Ipsa enim et cœlum empyreum, tempus et quatuor elementorum materiæ, simul sunt condita. Unde quod dicitur, In principio creavit Deus cœlum et terram : per cœlum, secundum Augustinum, intelligitur spiritualis creatura, per terram autem corporalis. Quamvis autem angelum alias creaturas omnes duratione quadam C præcessisse Hieronymus dicere videtur, hoc tamen non ex propria, sed ex aliorum opinione, locutus putari debet. Denique, sicut ex Scripturæ auctoritate colligitur, in cœlo empyreo creati sunt angeli. Unde et mali per peccatum inde corruerunt, et boni in eodem permanserunt. Quod quidem cœlum tale dicitur quasi igneum, et est id de quo dicitur, quod in principio Deus cœlum creavit, etc. Est autem angelus primo creatus informis quoad habitum gratiæ, postea autem secundum eamdem formatus, et ad Deum conversus. Notan-

dum tamen extra textum, quod secundum quosdam creatus in gratia angelus tenetur.

Tam mens spirituum quam rerum cetera moles,
Mox a principio nuda creata fuit.

DISTINCTIO III.

Ecce ostensum est, etc.

CIRCA naturam angelicam quatuor in primis consideranda occurrunt: essentiæ scilicet eorum immaterialis simplicitas, distinctionis eorum personalis diversitas, intelligendi perspicacitas, et volendi libertas. Quæ quidem omnes angeli in eorum acceperunt creatione, non tamen æqualiter. Verum sicut in naturæ gradu unus alterum excedit, sic et in cognitione et etiam gratiæ collatione, in arbitrii quoque libertate, prout scilicet voluntatem sequitur: nam quoad id quod cogi non potest arbitrium, omnes sunt æquales. Neque vero angeli aliqui mali creati sunt, ut nihil moræ intercesserit inter creationem et lapsum, ut aliqui opinati sunt; sed omnes boni creati sunt, quantum ad naturam attinet. Unde et mora aliqua intervenit inter creationem et lapsum malorum. Nihil enim mali Deus producere potest. Insuper et mox creati angelici spiritus, omnes naturalem cognitionem sui ac Creatoris ac ceterarum creaturarum habuerunt, intelligentes quid bonum aut malum. Habebant et naturalem quemdam Dei et sui amorem; licet, secundum Magistrum, nondum meritorium, eo quod (ut dicit) gratiam tunc nondum acceperint.

Non eadem angelicas ornabant munera mentes,
Hæc minor ingenio, promptior illa fuit.

DISTINCTIO IV.

Post hæc videndum, etc.

NEC in beatitudine neque in miseria angeli creati sunt, eo quod miseria non est nisi sit peccatum, in quo ipsi creati non sunt. Neque etiam boni angeli status sui certitudinem habuerunt, sicut nec alii post lapsi, illius sui lapsus præscii fuerunt. Quamvis autem B. Augustinus bonos præscios suæ confirmationis fuisse dicere videatur, hoc tamen, ut ex verbis suis patet, non assertive, sed inquirendo potius dicit. Possunt autem dici angeli creati perfecti et imperfecti : perfecti quidem pro

A illo statu et tempore, quia habebant quidquid ille requirebat status; imperfecti autem respectu ejus cujus erant capaces, ut quod adhuc eis restabat conferendum. Quo tamen etiam accepto, a perfectione divina in infinitum distant.

Non miser aut felix primo fuit angelus ævo,
Conscius eventus nec fuit ille sui.

DISTINCTIO V.

Post hæc consideratio adducit, etc.

POST creationem suam angeli quidam Creatori amore adhærentes, per gratiam illu-
B minati sunt; alii vero ab eo aversi, excæcati : non quasi obcæcationem Deus eis immiserit, sed quia gratiam ipsis non apposuit. Per dictam autem conversionem hi facti sunt justi, sicut per aversionem alii peccatores. In hac etiam sua conversione boni gratiam cooperantem acceperunt, sine qua scilicet ad meritum vitæ nemo proficit. Nam gratia justificante non indigebant, eo quod mali nunquam fuerint. Unde quod boni conversi sunt a bono quod habebant, ad bonum quod non habebant, ex gratia ipsis provenit. Hæc autem gra-
C tia licet malis collata non fuerit, non tamen per hoc excusari poterant : quia quousque eis conferretur, stare nolebant. Aliis autem dicentibus, quod boni per gratiam eis collatam, beatitudinem tunc meruerint, aliis vero quod non, sed magis per ea quæ modo circa nos faciunt, Magister dicit sibi hoc ultimum magis placere. In hoc autem Magister non tenetur, sed primum amplectuntur doctores.

Mox e spiritibus malesuada superbia quosdam
Damnavit, reliquos constabilivit amor.

D

DISTINCTIO VI.

Præterea sciri oportet, etc.

DE omnibus angelorum ordinibus aliqui ceciderunt. Inter quos et supremus omnium Lucifer, propria excellentia male conspecta, cecidit primus. Qui et in hunc aerem caliginosum usque ad judicii diem detrusi sunt, quasi ad locum ob eorum tenebrositatem sibi debitum, et ob exercitium nostrum. Ultimo autem ad infernum detrudentur. At usque ad judicii diem, tam inter bonos quam malos, officia prælationis et subjectionis permanent : ubi et mali a vitiis in quibus ten-

tant, quandoque denominantur. Est autem A verisimile, quotidie aliquos dæmonum ad infernum descendere, ad animas illic cruciandas deducendum. Lucifer vero ibi relegatus a quibusdam putatur, ab eo tempore quo a Christo victus est, circa tempora Antichristi solvendus. Quidam tamen ab initio peccati sui illic eum fuisse dicunt. Sed et alii dæmones quum a nobis vincuntur, tentandi potestatem amittere videntur : et hoc maxime in vitio in cujus resistentia victi sunt.

Obscurum quamvis habitet malus aera dæmon,
Attamen hunc poterit vincere castus homo.

DISTINCTIO VII.

Supra dictum est, etc.

PERSTANTES angeli in bono, per gratiam sunt confirmati, ita quod jam peccare non possunt; cadentes vero, obstinati, ita quod jam etsi bonum aliquando sit quod volunt, bene tamen velle non possunt. Neque tamen per hoc vel hi vel illi liberum amiserunt arbitrium, non obstante quod hoc ad utrumque se habet, quum boni adjuti gratia, spontanee hoc faciant; mali etiam a gratia deserti et C corrupti, surgere ad bonum nolunt. Imo per hoc boni arbitrium habent liberius, quia peccato servire non possunt, quod ante potuerant, prout loquitur Hieronymus. Quamvis autem mali angeli per malitiam obdurati sunt, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati, sed magno scientiæ acumine vigent, tam natura quam experientia, quam etiam bonorum spirituum revelatione, quæ eis quandoque fit Deo id volente. Quorum et malorum scientia magicæ artes Deo permittente fiunt ad fallendum fallaces, et ad monendum fideles, et ad probandum patientes. Neque vero per hoc visibilis D rerum natura malis angelis ad nutum deservit. Nec ipsi ex hoc creatores dici possunt, quum hoc sit solius Dei; sed per occulta quædam et latentia in rebus semina ea perficiunt : sicut nec parentes filiorum dicuntur creatores; sicut in simili, homo exterius docere potest, licet difficilius, sed solus Deus intrinsecus justificare. Possunt tamen et multa per naturæ subtilitatem dæmones, quæ a Deo facere non permittuntur, prohibentibus etiam quædam bonis angelis.

Non male conatur bonus angelus, aut bene pravus,
Sit licet arbitrio liber uterque suo.

DISTINCTIO VIII.

Solet etiam in quæstione versari, etc.

CORPORA naturaliter sibi unita angeli, sive boni sive mali, non habent. Et licet Augustinus eos corpora aeria habere, dicere videatur; hoc tamen non assertive, sed magis recitative ponit. Assumunt autem corpora, ut visibiliter nobis pro voluntate aut permissione Dei appareant, et circa nos operentur. Unde et iterum illa corpora deponunt. In quibus etiam corporibus assumptis locuti sunt quan-
B doque ex parte totius Trinitatis, quandoque autem in persona Patris, quandoque Filii, quandoque et Spiritus Sancti. Utrum autem Deus aliquando in formis corporalibus apparuerit, et utrum angeli in corporibus apparentes, in suis tantum corporibus hoc faciant ea ingrossando (dato quod corporei sunt), an grossiora quædam superinducant, sub dubio relinquit Magister. Sed extra textum dicitur, quod faciunt in corporibus assumptis. Ipsi enim corpora non habent. Essentia autem Dei quia immutabilis est, nunquam in se videri potuit ab aliquo. Neque vero diabolus, vel etiam angelus bonus, substantialiter menti humanæ illabi potest, sed solus Deus; licet dæmones corpora ingredi possint et ea vexare.

Angelus interdum commissa negotia complens,
Aere de liquido sumere membra solet.

DISTINCTIO IX.

Post prædicta superest, etc.

NOVEM angelorum ordines esse Scriptura tradit : qui in tres distincti sunt hierarchias, ut Seraphim, Cherubim, Throni; et Dominationes, Virtutes, Potestates; et Principatus, Archangeli et Angeli. Dicitur autem ordo, multitudo cœlestium spirituum qui inter se in aliquo munere gratiæ assimilantur, ut Seraphim in caritatis ardore, Cherubim in scientiæ plenitudine, et sic de aliis. Hæc autem nomina ipsis conveniunt propter nos. Et ab his nominantur quæ in ipsis præcellunt : non quod alii ordines hoc non habeant, sed quia illi in hoc excellunt, scilicet respectu inferiorum. Et hi ordines in angelis ab initio creationis eorum, secundum Magistrum, non fuerunt : eo quod a gratuitis denominantur, quæ

postea, secundum eumdem, acceperunt. Unde A nec dæmones cecidisse dicuntur, quia in ordinibus fuerint, sed quia postea fuissent, dum perstitissent. Neque vero omnes ejusdem ordinis angeli sunt æquales, sed sicut in ordine Apostolorum aut martyrum, alius alio dignior est. Ad hos autem angelorum ordines, homines salvandi assumentur, et per hoc decimum dicuntur efficere chorum. Salvabuntur etiam tot ex hominibus, secundum Gregorium, quot ex angelis perstiterunt. Quod nec Augustinus abnuit, licet ad minus tot quot ceciderunt, salvandos putet.

Consecrata choris cœli nitet aula novenis
Spirituum, summo qui famulantur hero.

DISTINCTIO X.

Hoc etiam investigandum est, etc.

De angelorum missione et adsistentia opiniones sunt. Nam quidam aliquos mitti putant, alios vero nunquam, sed semper adsistere, juxta Danielis et Dionysii auctoritates. Alii vero omnes mitti dicunt, eo quod ad Isaiam de Seraphim (qui supremus ordo dicitur) aliquis missus legatur, et Apostolus omnes eos administratorios spiritus esse commemorat. At his contrarium est, quod unus tantum ordo Angelorum, id est nuntiorum, dicitur. Ad quod tamen dicunt, omnes eos angelos dici quando mittuntur. Nam ab officiis angeli et dæmones nomina sortiuntur, ut de Michael et Gabriel ac similibus patet : similiter et de dæmonum nominibus, qualia sunt, diabolus, Satan, Belial, et similia. Unde hi auctoritates Danielis et Dionysii exponere nituntur. Sed extra textum, notandum quod neoterici primam communiter affirmant opinionem. Unde et Magister alios esse dicit, qui omnes præter primos tres ordines mitti dicunt. Et hi Seraphim ad Isaiam missum, dicunt non de ordine supremo fuisse, sed sic dictum propter inflammandi officium. Angeli autem et administratorii spiritus omnes dicuntur, quia superiores mediis, et hi infimis denuntiant quod ad homines perferant. Vel per ly omnes, non nisi eos qui de inferioribus sunt, intelligitur.

Angelus ad nostras quoties delabitur oras,
Officio proprium nomen habere solet.

DISTINCTIO XI.

Illud quoque sciendum est, etc.

A nativitate sua quivis homo angelum habet bonum pro sui custodia, habet et malum pro exercitio. Et quum omnes angeli boni nostram velint salutem, specialiter tamen ille qui alicui deputatus est : sic et specialiter malus ille plus aliis eumdem ad malum incitat. Quidquid autem sit de majori numero angelorum vel hominum bonorum sive malorum, tamen singuli homines actua-
B liter exsistentes, singulos habere possunt angelos pro sui exercitio vel custodia : quamvis et pluribus hominibus unus deputari posset, et eis sufficere, et unum angelum possibile sit plures homines successive custodire. Proficiunt autem secundum quosdam (quod et Magister magis approbat), omnes angeli usque ad diem judicii, tam in merito quam in præmio, hoc est in Dei cognitione et dilectione. Alii autem oppositum dicere volunt, quod scilicet quoad præmium non proficiant, habentes pro se auctoritates Gregorii et Isidori, quas tamen Magister solvit. Sed solutione illa non
C obstante, quod in præmio saltem essentiali proficiant angeli, non tenetur.

Mox puerum, postquam liquido caput intulit [orbi,
Custodes subeunt : hic bonus, ille malus.

DISTINCTIO XII.

Hæc de angelicæ naturæ, etc.

Elementorum materiam Deus in principio cum angelica natura produxit informem et confusam seu indistinctam, quam
D postea sex diebus distinxit atque formavit, secundum quosdam Sanctorum; licet secundum alios, illa materia simul creata sit et distincta. At primum magis consonum videtur litteræ sacræ : quod et Magistro placet. Est autem materia illa multis et usitatis nominibus appellata, scilicet, terræ, abyssi et aquæ, ne unius tantum formæ receptiva putaretur, et ut rudes (quibus loquebatur Moyses) facilius docerentur. Tenebræ autem illæ quæ super faciem abyssi fuisse dicuntur, jam lucis significant absentiam, et nihil sunt; jam vero aerem obscurum, et tunc sunt aliqua creatura. Nec tamen dictam materiam informem

fuisse hoc modo accipiendum est, quasi omni forma caruerit, sed quia confusam habuit formam, postea distinguendam. Erat autem illa materia ubi modo mundus est, et extendebatur ultra locum firmamenti, inferius quidem grossior, supra autem rarior : unde et aquæ illæ factæ sunt, quæ supra firmamentum esse dicuntur. Sic ergo Deus sex diebus materiam creatam distinxit, et opere perfecto septima die quievit, scilicet a facienda nova creatura. Nihilo minus tamen et usque modo operatur. Non enim solum omnia in Verbo disponendo et temporaliter creando ac distinguendo operatus est, sed et alia ex aliis producendo : quod ultimum usque modo facit.

Primum materies sub inerti pondere rerum
Condita, per senos est renovata dies.

DISTINCTIO XIII.

Prima autem distinctionis operatio, etc.

In opere distinctionis Deus primo congruenter fecit lucem, quæ alia habet manifestare. Quæ quidem lux et spiritualis intelligi potest, scilicet angelica natura, præcedenter per cœlum significata, hic autem per lucem, id est per gratiam, formata. Potest et intelligi corporalis, scilicet pro nubecula aliqua lucida de præjacenti materia producta, in ea scilicet parte ubi modo sol est seu movetur, cujus et vices habuit, noctem et diem illo triduo distinguens. Quæ nec ab aquis impediebatur propter earumdem tunc raritatem. Potest autem dies tunc dicta, intelligi aut lux prædicta, aut ipsius illuminatio, aut spatium viginti quatuor horarum. At prima dies naturalis a plena luce exordium sumens, aurora et mane caruit ; et per vesperam in mane sequentis diei tendens, excrevit in spatium supra dictum. Postea autem in mysterio dies a vespere incepit. Dicta vero lux, solum superiores illuminabat partes ; nec ita clare, ut sol modo facit. Unde nec frustra post, quarta die sol formatus est : et hoc, aut de eadem luce, vel saltem eam conjunctam habet. Porro Deus Pater mundum producens, nullum vocis sonitum edidit, sed Verbo suo (id est Filio) non quidem ut instrumento, sed uno secum opifice ex se æternaliter genito, cuncta creavit. Quod incidenter dicit Magister contra hæreticos, qui in Scripturarum intellectu enormiter oberrabant.

A Tempora quo certis Deus intercideret horis,
Mox a luce suum nobile cœpit opus.

DISTINCTIO XIV.

Dixit quoque Deus, etc.

Secunda die Deus fecit firmamentum, quod secundum Bedam, dicitur cœlum sidereum. Quod quidem secundum Scripturas, habet aquas supra et subtus se : quod qualitercumque fiat, divinæ tamen virtuti possibile non dubitatur. Est autem firmamentum a fir-
B mitate dictum, sive moveatur, sive non. Nam etiamsi moveatur, secundum substantiam tamen est firmum. Quod si non moveatur, possibile tamen est sidera in ipso moveri. Extra textum tamen dicendum est, ipsum una cum sideribus fixis moveri ; planetas autem, singulos suos habere orbes cum quibus moveantur. Die vero tertia Deus aquas quæ sub cœlo sunt, in unum locum congregavit : ubi tunc alia corpora clariora apparuerunt, herbæ et ligna fructifera producta sunt. Dicta autem aquarum congregatio, facta est aut aquis inspissatis, aut partim terræ concavitates intrantibus, quæ
C et occultis meatibus sibi continuantur. Quum autem præcedentibus tribus diebus opus suum post creationem ipsius Deus distinxerit, sequentibus tribus diebus ipsum ornavit. Nam die quarta ornatum est firmamentum sole, luna et stellis, ut per ea illustretur pars inferior mundi, per quorum et motum, tempora, dies et anni designantur, etc. ; quinta vero die aer volatilibus et aqua piscibus ornatum acceperunt ; et sexta demum die terra jumentis, reptilibus et bestiis ornata est : post quæ ultimo factus est homo, de terra quidem formatus, sed ad cœlum possidendum ordinatus.

D Sidereos orbes lux admirata secunda est.
Tertius obstupuit facta elementa dies :
Hinc firmamentum statuit, mox dispulit undas.
Protulit et quarto lumina magna die.

DISTINCTIO XV.

Dixit etiam Deus, etc.

Die quinta Deus fecit opus ornatus aeris et aquæ, creans volatilia, et ea in aera sursum levans, pisces vero in aquis relinquens. Sexta autem die terram ornavit jumentis, reptilibus et bestiis de ea formatis. Anima-

lia tamen nociva et venenata, creata fuerunt innoxia ; sed homine peccante, facta sunt noxia, ut per ea peccata puniantur, et bonorum probetur patientia. Ea vero quæ ex putrefactione nascuntur, tunc producta non fuerunt nisi materialiter. Novissime vero factus est homo, tanquam omnium dominator animalium. De creatione autem rerum quidam dicunt per intervalla sex dierum res esse formatas et distinctas : quod et Scripturæ magis videtur consonum, et ab Ecclesia approbatum. Alii autem dicunt omnia simul facta esse, quædam quidem formaliter, quædam autem materialiter tantum, et postea distincta. De quo et supra habitum est. Die autem septimo Deus quievisse dicitur, et opus suum complesse, per hoc quod ultra creaturam novam non condidit, quæ scilicet materialiter vel in suo simili non præfuerit : res tamen productas sanctificavit et benedixit. Sic ergo die sexto complevit opus suum Deus operando ; septimo autem, ipsum opus sanctificando. Unde dies ille mystica quadam ratione dicitur sanctificatus.

Aera quinta dies, tellurem sexta replevit,
Septima completum sanctificavit opus.

DISTINCTIO XVI.

His excursis, etc.

QUOD Scriptura narrat Deum dixisse, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : intelligendum est, locutum Patrem ad Filium et Spiritum Sanctum, non autem ad spiritus quoscumque creatos. Nam aliorum spirituum, ut angelorum, non est eadem imago cum Deo. Neque homo factus est ad imaginem unius personæ, sed totius Trinitatis. D Unde falsum est quod quidam dixerunt, per imaginem Filium intelligi debere, et non hominem. Neque approbatur quod alii dicunt, per imaginem intelligi Filium, et per similitudinem Spiritum Sanctum. Est ergo homo factus ad Trinitatis imaginem secundum naturam, scilicet animam ; et ad similitudinem, quoad superaddita, ut sunt virtus et innocentia. Dicitur autem Filius imago Patris, non ad imaginem : quia non creatus, sed natus æqualis est Patri, et in nullo dissimilis. Homo vero imago Dei et ad imaginem dicitur, quia non æqualis, et creatus : et per hoc longe distans A a modo exsistendi imaginem, quomodo Filius est.

Optimum ad exemplar præstans homo factus,
Unius et trini dicitur esse Dei. [imago

DISTINCTIO XVII.

Hic de origine, etc.

ANIMAM hominis Deus non de sua substantia inspiravit, nec faucibus aut manibus corporis, sed eam de nihilo creando, et corpori de terra facto ad modum flatus indendo. B Et quidquid sit de primi hominis anima, de aliis tamen certum est quod in corpore creantur, et sic creando infunduntur, et infundendo creantur. Est autem homo non virtute naturæ, sed divina, in ætate virili et extra paradisum creatus, et sic positus in paradisum : ut sic, quia inde pellendus erat, agnosceret ex gratia, non ex natura, illic se fuisse. Qui quidem locus licet secundum quosdam sit corporalis præcise, secundum alios autem spiritualis, potest tamen dici esse utrumque. Corporalis enim est locus a terra habitabili longe distans, altitudine usque ad globum lu- C narem pertingens, gerens spiritualiter typum Ecclesiæ præsentis vel futuræ. In quo erant ligna diversa, inter quæ unum fuerat dictum lignum vitæ, cujus fructus divinitus acceperat virtutem conservandi a morte et infirmitate. Fuerat autem et ibi lignum scientiæ boni et mali, quod sic ab eventu dictum est, dum homo de eo prohibito gustans, boni et mali distantiam experimento didicit.

Primus homo validi sub tempora conditus ævi,
Delicias tenuit quas paradisus habet.

DISTINCTIO XVIII.

In eodem quoque paradiso, etc.

INTRA paradisum mulier formata est a Deo. Postquam enim Adam illic positus est, et animalibus ad eum adductis, nomina eis imposuerat, immisit Deus soporem in ipsum, et ex una de costis ejus Evam formavit. Noluit autem Deus mulierem simul cum viro creare, et ad confundendam diaboli superbiam, qui principium aliud a Deo esse voluit, et ut similitudo Dei, qui est omnium rerum principium, in homine per hoc fieret manifesta. Est autem mulier facta non de capite aut pedibus, sed

de costa viri, ut non domina aut ancilla, sed A socia illius haberetur. Et hoc, ipsius dormientis, ne scilicet dolorem sentiret, et ut Deus potentiam suam in non excitando eum per hoc ostenderet, utque sacramentorum processus de latere Christi figuraretur. Nec ad costam illam aliqua fuit addita materia, sed (ut cum quinque panibus factum est) materia illa virtute Dei fuit multiplicata. Licet autem angeli ad hoc ministraverint, solus tamen Deus quod creationis est effecit. Neque organizatio corporis illius fuit ex aliqua ratione seminali, sicut in rebus a natura productis fieri solet, sed virtute divina supernaturali. Anima vero ipsius B mulieris non (ut quidam sentiebant) de anima Adæ, quum indivisibilis sit ac incorruptibilis, formata est, nec præcedenter etiam est creata, sed creando (ut ceteræ) infusa, et infundendo creata.

Olim formosi gravido de corporis osse
Scilicet enata est femina prima viri.

DISTINCTIO XIX.

Solent quæri plura, etc.

IN innocentiæ statu homo mortalis erat quodammodo, et quodammodo immortalis: poterat enim mori, poterat et non mori. Habuit ergo tunc posse non mori; post peccatum habet necesse mori; post resurrectionem autem non poterit mori. Erat ergo tunc corpus ipsius hominis animale, cibis indigens, unde et mortale. Sed postea factum est mortuum, necessitatem moriendi habens. Post resurrectionem vero erit spirituale, nec cibis egens, nec mori potens. Quam tamen immortalitatem, non ex conditione naturæ, sed dono gratiæ habuit homo, ex esu scilicet ligni vitæ: de quo si D non ederet, peccaret (eo quod de hoc edere præceptum sibi fuerat), unde et moreretur. De hoc autem ligno quidam dicunt, quod non fuit totalis causa immortalitatis, sed coadjuvans; alii autem, quod immortalitatem omnino habuit homo ex usu ligni vitæ. Sed et quibusdam videtur, quod a natura quamdam habuisset immortalitatem, at perfectionem ejusdem ex usu dicti ligni assecutus fuisset. Magister autem sentit, quod ex eodem etiam primam immortalitatem habuerit.

Dum paradisiacis diversaretur in hortis,
Nulla mortis erat lege revinctus homo.

DISTINCTIO XX.

Post hæc videndum, etc.

ETIAM in innocentiæ statu homines, contra falsam quorumdam opinionem, filios generassent, absque libidinosa concupiscentia: genitalibus enim membris ad hoc opus, ut ceteris, pro voluntate usi fuissent. Quod autem non generaverint, inde evenit, quia Deus hoc nondum præceperat, et paulo post mulieris formationem peccaverunt. Posteaquam autem in paradiso generassent, an parentes illic relicta posteritate, statim translati fuissent ad requiem beatitudinis, vel exspectassent omnes quousque Beatorum numerus compleretur, ex Scripturis sacris certum non est, ut Magister dicit. Tamen extra textum communiter primum amplectuntur doctores. Generassent autem etiam in hoc statu parvulos filios pro strictitudine uteri materni: qui filii, secundum magis probabilem opinionem, in statu corporis, loquela, aliisque hujusmodi, per temporis successionem profecissent. Nam ut supra dictum est, cibis quoque in eodem statu indigebant. Sed et in pertinentibus ad animam
C cum tempore profecissent; neque tamen pœnosa eis fuisset rerum inscitia, nec ob id ignorantia dici potuisset, eo quod respectu eorum quæ nec scire tenebantur, fuisset. Paraverat ergo Deus homini, sicut bonum temporale et visibile pro natura corporis, sic invisibile et spirituale pro anima. Unde si præceptum Dei servando perstitisset, ultimo ad requiem beatitudinis sine mortis interventu ipse et tota posteritas sua fuisset translatus.

Spumat perpetuo caro fœda libidinis æstu,
Quam nimium primus commaculavit homo.

DISTINCTIO XXI.

Videns igitur diabolus, etc.

INVIDENS diabolus homini, quem per obedientiam ascensurum sciebat unde per superbiam ipse corruerat, in debiliori eum parte, scilicet muliere, tentando aggressus est, dolo supplantare volens quos virtute superare non poterat, apparens scilicet eidem in specie non qua voluit, sed qua permissus est, in qua tamen fraus ejus facile perpendi posset, per serpentem scilicet, quasi per instrumentum eidem locutus, ut angelus bonus per asinam

Balaam : quem tamen mulier loquelam a Deo A accepisse credebat. Hanc ergo interrogatione sollicitavit, ut qua via tentando incederet, ex ipsius disceret responsione. Unde et quum quasi dubitando responderet mulier, statim intulit quod voluit, metum scilicet mortis, si comederent, mendaciter excludens, et dignitatis excellentiam falso promittens. Tentavit autem eam de gula, de vana gloria et avaritia per dictam promissionem. Est nempe duplex tentatio, exterior scilicet et interior. Quæ ultima quandoque ab hoste tantum fit sine peccato tentati ; quandoque et a carne, et tunc non est sine peccato. Quæ et quia difficilior B est quam exterior, qua homo cecidit, ideo gravius puniendus erat. At quamvis levem habuit ad peccandum occasionem, quia tamen ad alterius suasionem peccavit, ideo remediabilis fuit : non autem diabolus, qui nullo suadente peccavit; præsertim etiam quia non tota angelica natura ceciderat ut humana, per quam et angelica ruina fuerat reparanda. Præceptum autem Domini de non comedendo utrique datum, ad mulierem per virum convenienter pervenerat, eo quod ipsa viro subdita esse debebat : quos et Deus fecerat, ut invicem loqui possent, et ab aliis (si essent) discere. C

Callidus accendens muliebria pectora dæmon,
Persuasit miseræ sumere poma necis.

DISTINCTIO XXII.

Hic videtur diligenter investigandum, etc.

PROTOPARENTUM primi peccati origo fuit quædam præsumptionis elatio reprimenda, ex qua primo mulier, post hoc vir in peccatum consensit : non quasi illa elatio diaboli suggestionem, sed opus peccati præcesserit. D Quæ tamen aliter in animo mulieris fuit, quæ serpenti credebat, non autem vir : unde et aliter quam mulier illectus fuit. Hinc etiam et gravius peccavit mulier, tum quod serpenti contra Deum credidit, tum quod elate nimis se æqualem Deo fieri posse putavit, quod vir non fecit; tum etiam quod nedum in se et proximum ut vir, sed etiam in Deum peccavit. Nec obstat quod parem fastum in utrisque fuisse Augustinus dicit. Hoc enim de excusatione intelligitur, sed non quoad prædicta. Sed nec hi qui et virum Dei æqualitatem appetiisse dicunt, mulierem in hoc magis exarsisse tacent. Denique etsi mulier peccavit ex ignorantia quoad hoc quod seducta est, vir autem seductus non est, non tamen ignoravit Dei præceptum : unde nec per hoc excusari potest. Non enim omnis ignorantia excusat, sed invincibilis tantum ; vincibilis autem potius aggravat. Porro quum hominis natura bona esset sine vitio, consensus mali ex libero voluntatis arbitrio processit, diabolo id suggerente. Unde nec voluntas mala in quantum actus, peccatum præcessit, licet in quantum quædam natura seu naturalis potentia.

Esse Dei similis dum falsa cupiverit uxor,
Degustanda viro noxia poma dedit.

DISTINCTIO XXIII.

Præterea quæri solet, etc.

QUANQUAM Deus hominem casurum præsciret, tentari tamen eum permisit, ad dignitatem hominis ostendendam, qua potior est ille qui tentari quidem potest et non consentire, quam nec consentire nec tentari posse. Quem et licet malum futurum sciret, creavit tamen ob bonum quod inde novit eventurum. Nec eum impeccabilem facere voluit, licet melius esset, eo quod hoc sit sanctorum angelorum. Neque a consensu eum præservavit, ut sic nec infructuose esset bonus, nec malus impune. Sed nec voluntatis divinæ præter ipsam alia causa est quærenda. Dedit autem homini mox quum ipsum creavit, scientiam rerum creatarum, sui ipsius, et Creatoris, per quamdam interiorem inspirationem, infra tamen eam quæ in patria est. Qua quidem scientia quid cuique deberet, satis agnovit. Et quamvis agendorum tantam habuerit scientiam, casus tamen sui præscius non fuit, ut supra de angelo malo dictum est.

Primum hominem ornabat numerosa scientia,
Non fuerit casus præscius ipse sui. [quamvis

DISTINCTIO XXIV.

Nunc diligenter investigari oportet, etc.

HABUIT protoparens ex ipsa sui creatione rectæ voluntatis auxilium, quo resistere malo potuit, licet non mereri : alioqui si hoc non habuisset, non fuisset sibi imputabile

peccatum. Hinc fuit voluntas illa recta per A mali carentiam. Nec sequitur, Per eam malo resistere potuit, ergo et mereri; quum hoc ipsum resistere, sit mereri. Hoc enim non in primo homine, sed in nobis tenet, qui ad malum incitamur : quod in innocentiæ statu non fuit. Fuit autem auxilium hoc, ipsum liberum arbitrium gratia adjutum, quod quidem est facultas voluntatis et rationis : quo et bruta carent, quæ sensum tantum habent et sensualitatis appetitum. Nam id quod cum brutis commune habemus, per rationem excedimus : quæ et in portionem superiorem et inferiorem dividitur, non quasi duæ sint potentiæ, B sed propter distincta potentiæ unius officia, quæ sunt, intendere æternis, et disponere temporalia. Contingit autem in nobis peccatum ad instar peccati primorum parentum, ut scilicet vice serpentis habeatur sensualitas, ratio inferior vice mulieris, et superior viri. Motus ergo peccati si in sola sit sensualitate, erit venialis. Quod si ad superiorem rationem perveniat, fit mortale : et hoc est virum comedere. Si vero in inferiori sit, nec diu teneatur, sed statim repellatur, manet veniale. At si ibi diu voluntarie teneatur, erit item mortale, etiam si perficere nolit : et hoc est comedere C mulierem. Advertendum quoque quod ratio inferior quandoque pro ipsa sumitur sensualitate : quod inter legendum auctores perpendi debet.

Arbitrium, summæ partem rationis amœnam,
Quo mala vitaret, primus habebat homo.

DISTINCTIO XXV.

Jam vero ad propositum redeamus, etc.

APUD philosophos liberum arbitrium dicitur esse liberum de voluntate judicium, D eo scilicet quod libere ad hoc vel aliud moveri possit, et hoc, respectu futurorum contingentium. Quod quidem aliter est in Deo, scilicet ab omni servitute peccati liberum ; et in angelis beatis, scilicet per gratiam confirmatum ; et in nobis, scilicet flexibile ad bonum et malum. Nam et in nobis secundum status diversos, diversa quoque invenitur libertas. In statu namque primo potuit homo peccare et non peccare ; in beatitudine non poterit peccare ; ante reparationem non potest non peccare mortaliter, post reparationem autem venialiter. Unde patet, per peccatum vulneratum esse liberum arbitrium quoad naturalia, et spoliatum quoad gratuita : a quibus sine gratia reparari non potest, sicut in simili patet de occiso, quia implicat. Est autem triplex libertas, scilicet : a coactione, quæ manet homini semper; et a miseria, et hanc libertatem habuit in statu primo et habebit in gloria ; et a peccato, quam per gratiam assequitur in via. Carentia autem justitiæ, non libertas sed servitus est dicenda. Quamvis autem et posse in bonum et malum, utrumque sit a libero arbitrio ; tamen alterum habet ex se, primum autem a gratia, sine qua in bonum non nisi multum debiliter potest. Hinc et liberum arbitrium per peccatum quodammodo corruptum est et imminutum, eo quod ante peccatum potuit sine difficultate moveri ad bonum, post autem non sic. Neque enim libertas naturæ seu a coactione sufficit ad bonum agendum, nisi gratia concurrente : nempe non est volentis nec currentis, sed Dei per gratiam miserentis.

Arbitrii fœdo pulcherrima munera lapsu
Primi hominis, quodam sunt temerata modo.

DISTINCTIO XXVI.

Hæc est gratia operans, etc.

DUPLICEM Deus gratiam libero confert arbitrio : operantem scilicet, qua voluntatem præparat ut bonum velit ; et cooperantem, ne frustra sed effectualiter velit. Hinc male sentit hæreticus, putans hominem posse et velle bonum operari ex libero arbitrio sine gratia, quum dicat Apostolus : Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Neque enim ideo Deus alicujus miseretur, quia velit et currat ; sed ideo vult et currit, quia Deus sui miseretur : ita ut totum Deo tribuatur, qui hominis voluntatem prævenit et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam ad efficaciter operandum. Sicque gratiam comitatur bona voluntas, non gratia voluntatem. At eadem gratia quæ dicta est operans et cooperans, quandoque et præveniens et subsequens nominatur. Quæ operans seu præveniens, fides cum dilectione exsistens, voluntatem bonam non quidem tempore, sed natura et causalitate præcedens, ab ipsa voluntate non aliquo merito acquiritur, sed a Deo gratis datur ; habita

tamen gratia, et ipsa voluntas cum eadem multa alia Dei dona præcedit. Denique et (ut ex verbis Augustini colligitur) gratiam prævenientem et operantem, qua bona in homine voluntas præparatur, bona quædam ex Dei gratia et libero arbitrio præcedunt, quædam etiam ex solo libero arbitrio, scilicet ut videamus bonas esse Dei justificationes, deinde ut eas desiderare concupiscamus, et tunc tandem, faciente gratia, earum delectet operatio.

Hoc opus humanum merita bonitate decorum est,
Prævia quod vestit gratia, quodque sequens.

DISTINCTIO XXVII.

Hic considerandum est, etc.

UNA est essentialiter gratia operans et cooperans, secundum diversos effectus aliter et aliter nominata. In quantum enim voluntatem a malo liberat, operans dicitur; in quantum autem eamdem adjuvat ad bonum ulterius faciendum, cooperans appellatur. Sunt autem hominis tria bonorum genera : magna scilicet, ut virtutes, quibus nemo male uti potest; minima, ut bona temporalia; et media, ut potentiæ animæ. Quibus ultimis duobus et bene et male homines uti possunt. In mediis autem bonis etiam liberum arbitrium continetur : cujus etiam bonus usus, virtus est, quæ in magnis bonis computatur. Quæ omnia a Deo esse constat. Proprie tamen virtus non est actus vel usus, sed bona mentis qualitas qua recte vivitur, et qua nullus male utitur : quam Deus solus in homine operatur. Quod, secundum magistros, de virtute intelligitur infusa. Quod de virtute justitiæ et fidei aperte ex Scripturis probatur : sic quod virtus non est animi motus vel affectus, sed qualitas seu habitus. Quod et de gratia censeri debet, quum ipsa quoque virtus quandoque nominatur. Quamvis autem nullum sit in homine meritum sine libero arbitrio, principalis tamen merendi causa est gratia gratum faciens, qua voluntas hominis sanatur et juvatur. Unde ex gratia et libero arbitrio bonus animi motus et meritum procedit. Unde et per gratiam virtutes mereri recte dicuntur, ex quarum actibus juste vivimus. Hinc quod supra dictum est, bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, pro actu virtutis est accipiendum. Hinc etiam male opinati sunt, qui fidem et caritatem et similes,

A motus animi fore dicebant, quum sint virtutes animum ad actum moventes : juxta quod et verbum Augustini accipiendum est, quo dicit fidem esse credere quod non vides, hoc est, fides est virtus movens ad credendum id quod non vides.

Omne licet meritum capiat devota voluntas,
Hoc tamen in primis gratia sola parit.

DISTINCTIO XXVIII.

Id vero inconcusse, etc.

B

INDUBITANTER tenendum est, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante ad salutem non sufficere, nec meritis nostris gratiam advocari, sicut tamen hæresis asseruit Pelagiana : quæ adeo gratiæ Dei contrariatur, ut omnia ipsius mandata implere hominem sine ea posse dicat; nec gratiam dari voluit, nisi ut facilius ea impleantur, ipsum liberum arbitrium per naturam fore gratiam illam asserens, sine qua nihil boni facere valemus, Deo per legem suam nos instruente. Itaque per hæc concedebant Pelagiani dari quidem
C gratuito scientiam, at non sic caritatem et gratiam, sed quasi ex meritis eam acquiri. Destruunt autem et per hoc Ecclesiæ orationes. Et insuper parvulos sine originalis peccati vinculo nasci contendebant. Auctoritates vero Augustini quibus erronei innitebantur, ad sanum intellectum acceptæ, nihil pro eis faciunt, ut in textu. Igitur liberum (ut Hieronymus inquit) sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio, et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem
D non posse peccare. Quo simul et error Pelagii eliditur.

Nemo implere potest leges aut vincere crimen,
Cujus in arbitrio gratia nulla sedet.

DISTINCTIO XXIX.

Post hæc considerandum est, etc.

INDIGUIT homo primus gratia operante, non quidem ut ea a malo seu peccato (quod non habuit) liberaretur, sed ut ad bonum voluntas ejus præpararetur. Habuit autem (opi-

A nione contraria non obstante) virtutes, ut justitiam, et similes : quas tamen actualiter peccando amisit. Hinc et in peccati pœnam a voluptatis horto exclusus fuit, similiter ab esu ligni vitæ prohibitus. De quo non quidem post peccatum, sed ante comedens, vivere in æternum poterat. Unde quod in Genesi legitur, Videte ne sumat de ligno vitæ, etc., accipiendum est, scilicet, quo indignus nunc est : de quo dum ante peccatum comedisset, immortalis manere poterat. Et in hunc etiam modum posita est custodia, ne ad paradisum homo rediret. Quanquam autem de ipso ligno vitæ ante peccatum manducasse probabiliter B putari potest, non tamen statim immortalitatem permansivam assecutus est : quia ad hanc consequendam requirebatur sæpe iterata ejusdem ligni comestio.

Exturbatus homo felicibus exsulat hortis,
Mox vetitum cupido dum capit ore cibum.

DISTINCTIO XXX.

In superioribus insinuatum est, etc.

ID peccatum, quod (juxta Apostolum) per C primum hominem in mundum intravit, non actuale, ut quidam volebant, sed originale debet intelligi. Quod nec solum imitationis exemplo, ut Pelagiani dicebant, ut sic sit actuale cujuslibet, sed vitio propagationis in posteros pervenit. Est itaque hoc peccatum, secundum veritatem, culpa quædam a primo parente per originem in posteros traducta. Quæ quidem non est actus hominis, sed concupiscentia quædam vitiosa habitualis, concitans in ipso desideria pravitatis. Quæ jam dicitur languor naturæ, jam lex membrorum, jam fomes peccati, jam lex carnis, concupiscentia, D concupiscibilitas, vel tyrannus. Quod quidem peccatum ex inobedientia primi provenit parentis, in quo voluntarium fuit, licet posteri necessario ipsum incurrant : alii enim homines secundum corpora fuerunt in Adam per seminalem rationem, et ex eo lege propagationis descenderunt. Quod autem Magister adjicit, de alimento in humani corporis veritatem nihil transire, et id quod de ipsius veritate est, in Adam actualiter fuisse, non tenetur.

Ut generis nostri primo deducta parente
Est caro, sic primæ vulnera carnis habet.

DISTINCTIO XXXI.

Nunc superest investigare, etc.

CONTRARIUM est fidei catholicæ quod quidam opinati sunt, originale peccatum trahi secundum animam, non solum secundum carnem : dicentes animam quoque esse ex traduce, quæ tamen secundum veritatem ex creatione est, ut superius patuit. Trahitur autem originale a parentibus secundum carnem, eo quod in fervore libidinis concipitur, et in corpus formatur, ex cujus contactu infusa anima et ipsa polluitur, fitque rea concupiscentiæ illius, quæ supra originale vocatur. Quod quidem dicitur manere in carne non sicut in subjecto, quum ipsa culpæ subjectum esse non possit, sed sicut in causa ipsum virtualiter continente. Est itaque ipsum originale quidam carnis defectus et fœditas, quæ ipsius vitium et corruptio recte dici potest : quam et in carne ante animæ infusionem esse, hinc patet, quod ipsa infusa illico commaculatur. Nec mirum, filios originale contrahere a parentibus baptizatis, quorum jam originale dimissum est, quum et ab homine circumciso filius habens præputium nascatur, et ex grano purgato arista. Vocatur autem originale hoc peccatum, eo quod ab origine sua proles ipsum contrahit, faciente hoc carnis seminali commixtione libidinosa.

Est caro, quæ miserā conspurcat origine prolem.
Nempe animam soboli non dat origo sequax.

DISTINCTIO XXXII.

Quoniam supra dictum est originale, etc.

REMITTITUR in Baptismo originale quantum ad culpam, quamvis concupiscentia etiam post Baptismum remaneat, quæ tamen per ipsum minuitur et debilitatur : sicut in actuali peccato reatus manet, actu transeunte, ut in homicidio vel consimili. An vero etiam ipsa caro a fœditate quam in conceptione contraxit, Baptismo liberetur, quidam contraria sentiunt : ubi et Magister declinat ad partem affirmativam. Doctores vero alii oppositum tenent. Dictæ autem concupiscentiæ Deum causam esse, in quantum pœna est, non dubium ; licet in quantum culpa est, a diabolo sit et a primo peccante. Imputatur insuper

animæ originale, non quia in sui infusione A carni maculatæ condelectetur (etenim sic actuale peccatum esset), sed ob id, quod primi hominis anima peccatrix carnem infecit, a qua ulterius anima prolis inficitur. Est autem peccatum originale necessarium, pro eo quod vitari non potest; at voluntarium est, ideo quod ex primi hominis voluntate processit, unde et alii ipsum contrahunt. Quo non obstante, Deus animam carni conjungit secundum suæ beneplacitum voluntatis, ut sic salvetur propagationis humanæ institutio. Ex quibus et patet, animas dum corporibus infunduntur, non omnino tales manere, quales B a Deo creantur, quum ex mundis fiant inquinatæ. Quæ nec æquales a Deo creantur, sed aliæ aliis in naturalibus quoquę potiores.

Sit purgata sacro quamvis Baptismate culpa,
Non tamen insano fomite membra carent.

DISTINCTIO XXXIII.

Prædictis adjiciendum videtur, etc.

ACTUALIA parentum suorum vel etiam priorum, parvuli ab origine non contrahunt: alioqui non esset mitissima pœna eorum qui C sine Baptismo in originali decedunt, ut tamen Augustinus asserit. Quamvis autem idem in quibusdam dicere videatur, eos etiam actualia parentum contrahere, hoc non assertive, sed magis inquisitive dicit. Quod etiam in Psalmo dicitur, In iniquitatibus conceptus sum, non est in contrarium. Ibi enim plurale pro singulari juxta morem Scripturæ ponitur. Quanquam etiam priorum parentum peccatum maximum intulit nocumentum, non tamen fuit omnium gravissimum, ut patet de peccato in Spiritum Sanctum, quod nec in futuro remissibile dicitur. Denique quod to- D tam naturam corrupit, non ratione gravitatis suæ provenit, sed quia in Adam tota tunc consistebat humana natura. Quod etiam majora damna intulisse dicitur, non quoad pœnam æternam, sed quoad defectus ex eo sequentes, accipi debet. Porro in filiis parentum peccata non puniuntur, nisi in quibus eorumdem filii imitantur nequitiam. Et sic intelligi oportet scripturas quæ dicunt in filiis parentum peccata visitari. Nam et alia scriptura dicit : Filius non portabit iniquitatem patris.

Multa licet nostros damnent errata parentes,
Sola tamen pueris tristis origo nocet.

DISTINCTIO XXXIV.

Post prædicta de peccato actuali, etc.

ORIGO et causa prima primi peccati, res bona fuit, quum ante id, malum nullum exstiterit; et hoc in primo angelo peccante initium cepit. Sequentium tamen peccatorum causa fuit prima voluntas mala. Ac per hoc causa peccati prima, bona est, non autem secundaria et proxima. Omne quoque malum sive pœnæ sive culpæ, in bono esse oportet, nec subjectum mali esse potest nisi bonum, quum malum non sit nisi boni corruptio seu privatio : at ubi bonum non est, ibi nec ejus privatio; ac per hoc nec malum esse potest, sicut nec morbi aut vulnera sunt nisi in corporibus. Hinc quum homo malus dicitur, perinde est ac si dicatur bonum malum. Nec habet ibi locum dialecticorum regula de contrariis, quæ in eodem non simul exsistunt, quamvis in aliis contrariis tenere comperiatur. Neque etiam contra est quod Propheta imprecatur : Væ dicentibus bonum esse malum. Hoc enim intelligitur de eo qui causam qua bonus malus efficitur, ut fornicationem, bonam diceret; non autem, qui dicat hominem natura bonum, ex vitio malum esse.

Hæc mala quæ primum nimis infecere parentem,
Non nisi principio desiliere bono.

DISTINCTIO XXXV.

Post hæc videndum est quid sit peccatum, etc.

DEFINITUR peccatum, esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Vel, est voluntas volendi vel retinendi quod justitia vetat. Vel, est prævaricatio legis et cœlestium inobedientia præceptorum. Quarum definitionum prima et ultima actus tam interior quam exterior, secunda autem interior ostenditur peccatum esse. Et quum peccatum sit in actu tam interiori quam exteriori, non obstantibus opinionibus extraneis quorumdam, principalius tamen est in actu interiori, procedens ut fructus malus ex arbore mala, scilicet prava voluntate. Quamvis autem voluntas et ipsius actus, mala quædam dicuntur in quantum sunt contra legem Dei, quia tunc

nihil sunt ; bona tamen quædam sunt in A quantum sunt a Deo, a quo nihil mali esse potest. A Deo autem eos esse patet : alioqui ad ipsius non pertinerent providentiam. Adulterium ergo, homicidium, et hujusmodi, actum quidem nominant, insuper et actus deformitatem, et secundum hanc a Deo non sunt. In peccatis quoque omissionis, licet negationes importare videantur, tamen aliquid positivum in eis intelligitur, scilicet recessus a bono. Neque tamen peccatum tale malum est, quale pœna, quæ scilicet a Deo est; sed est corruptio activa, quæ nihil est : unde sic a Deo non est. Corruptio tamen passiva effe- B ctus est peccati : nam per ipsam anima spoliatur gratuitis, et homo in naturalibus quoad animam et corpus vulneratur. Et per hoc cessant quorumdam objectiones, ut in textu.

Finitur variâ sceleris substantia lege,
Quam magis hoc complet, quod latet intus, opus.

DISTINCTIO XXXVI.

Sciendum tamen quædam sic esse peccata, etc. C

UNIUS peccati pœnam esse peccatum aliud, ex utriusque Testamenti scriptura ostendi potest, ut quod Genesis dicit nondum completa esse peccata Amorrhæorum ; et Apocalypsis, Qui in sordibus est, sordescat adhuc; et sic de aliis ut in littera. Est autem hoc intelligendum de peccato, non in quantum tale : quia sic est malum, nec est a Deo; sed in quantum corruptio quædam sequens peccatum. Et licet esse corruptionem omni peccato conveniat, non tamen omne est pœna peccati, sed illud tantum quod ab alio causatur et est D effectus ipsius. Absurdum tamen non est, si quis dicat etiam alia quædam peccata pœnas esse eorum quorum effectus non sunt, sed essentialiter esse aliorum pœnas, ut de rebellione carnis Augustinus dicit. Sed et ira, invidia, superbia, et similia, spiritualem quamdam pœnam annexam habent, quæ tamen peccatum non est. Quum autem Augustinus dicat peccata quædam fieri ex necessitate, Hieronymus vero dicat semper in hominis esse potestate peccare vel non peccare ; non tamen intelligendi sunt sibi contradicere, quum ille de venialibus, hic vero de mortalibus loquatur gratiæ auxilio succurrente, vel de statu ante peccatum vult intelligi. Sunt igitur actus aliqui, boni quidem essentia, mali autem in quantum deordinati, ut peccata : aliqui vero boni sunt ex genere, ut opera misericordiæ; quidam etiam absolute boni sunt ex causa et fine, et hi sunt perfecte boni.

Sæpe scelus sceleri comes indivisus adhæret,
Ut fiat sceleri pœna subinde scelus.

DISTINCTIO XXXVII.

Sunt et alii plurimi, etc.

PRÆDICTÆ sententiæ qua dictum est, voluntatem malam et actum malum, in quantum actus, aliquid esse, et bona esse, ac a Deo fore, licet non in quantum deformitates quædam sunt : plurimi contradicunt, asserentes ea nulla ratione bona esse, nec aliquo modo a Deo fore, quum scriptum sit : Sine ipso factum est nihil, id est peccatum. Solvuntque rationem supra adductam, scilicet, omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona sunt, etc. : dicentes hoc veritatem habere in esse naturale et substantiale habentibus, qualia peccata non sunt. Dicunt enim illud per quod homo fit deterior, quale est peccatum, a Deo esse non posse; neque ipsum causam esse ejus quod est nihil, ut est peccatum, etc. Magister ergo harum opinionum judicium lectori relinquens, nihil ibi expresse concludit. Doctores autem extra textum sentiunt cum prima, juxta dicta. Nec difficile est solvere alterius motiva, distinguendo inter peccatum in quantum actus, et in quantum deformitas, secundum quam etiam distinctionem diversæ auctoritates accipi possunt et concordari. Porro quum dicitur, Deum mali causam non esse, quod omnes tenent; nomine mali pœna intelligenda non est, sed peccatum. Alioqui verum non esset quod dicitur, Non est malum in civitate quod Deus non fecit; et, Ego sum Deus creans malum. Pœnæ enim malæ quidem sunt malis; in quantum autem justæ sunt, a Deo sunt et bonæ. Sicut et Deus dicitur mortem non fecisse, id est hoc pro quo mors infligitur, scilicet peccatum : et tamen scriptum est, mortem a Deo esse, scilicet in quantum pœna est.

Nulla Deo quemquam premit auspice culpa, tametsi
Causa voluntatis sit Deus ipse malæ.

DISTINCTIO XXXVIII.

Post prædicta, etc.

EX fine suo voluntas rectitudinem vel perversitatem accipit, ut a bono bona fiat, et a malo mala. Est autem finis bonus caritas: qui tamen ad ulteriorem finem ordinatur, scilicet ad Deum. Hinc bonæ voluntatis finis est caritas, beatitudo, vita æterna, et Deus ipse. Finis autem malus est delectatio in aliquo vitioso. Possunt ergo tam bonæ quam malæ voluntatis esse plures fines intermedii, qui sunt quasi iter quoddam et via ad ultimum finem perveniendi. Cui nec obstat, quod Augustinus dicit non posse duos simul fines constitui. Hoc enim verum est, ubi unus in alterum non ordinetur: quod tamen fit in proposito. Notandum etiam non idem esse omnino voluntatem, quæ nominat potentiam; et intentionem, quæ motus est quo ad ipsum finem tendimus; et finem in quem tendimus. An etiam idem actus sit quo quis vult finem et ea quæ sunt ad finem, vel sint actus diversi, Magister sub dubio relinquit. Sed doctores concedunt utrumque sub distinctione. Potest enim in utrumque voluntas absolute et secundum se ferri, et sic sunt duo motus voluntatis; vel in unum propter aliud, et sic erit unus.

Recta voluntatem profert intentio rectam,
Et probat intenti regula finis opus.

DISTINCTIO XXXIX.

Hic autem oritur quæstio, etc.

VOLUNTAS quidem de se bona est, in quantum scilicet naturalis potentia; mala tamen dicitur ob deordinationem quæ in ea contingit. Et hic quidem est modus dicendi seu sententia eorum qui dicunt omnia esse bona in quantum sunt. Sed secundum Magistrum, quæri tunc ab eis potest, cur non ita sit et in ceteris animæ potentiis, ut memoria et ceteris. Ubi ulterius illi dicunt, quod in actibus harum non contingit deordinatio eo modo quo in actu voluntatis, sed ratione inordinatæ voluntatis actus earum mali fiunt. Quod quidem inde est, quod earumdem actus non sunt ejusdem generis cum actibus voluntatis, pro eo quod ad concupiscendum vel respuendum non ordinantur, ut actus voluntatis,

A quamvis actibus earum voluntas abuti possit. Utrum autem idem sit voluntatis motus quo bonum eligit et malum respuit, vel diversus, Magister refert contrarias opiniones, nec definit; doctores autem communiter sentiunt quod sint diversi.

Sola voluntatis mala dicitur actio, quamvis
Cetera virtutum sit maculata cohors.

DISTINCTIO XL.

Post hæc de actibus, etc.

B

ACTUS exteriores boni sunt quidem omnes in quantum sunt, juxta quod supra secundum opinionem magis probatam dictum est. Moraliter autem boni aut mali, ex recta vel inordinata voluntate judicari habent, sic scilicet ut hi boni simpliciter dicantur, qui bonam ac rectam causam habent ex bona facti intentione, hoc est, ad bonum tendunt finem; mali vero simpliciter, quæ ex perversa procedunt intentione. Hinc et Dominus voluntatem arbori, et fructibus opera comparavit. Hæc, opinionibus aliis dimissis, de omnibus actibus universaliter intelligenda sunt, exceptis tamen eis qui de se mali sunt, ut adulterari et hujusmodi. Hi enim per voluntatem boni fieri non possunt. Malum nempe etiam si pia intentione fieri videatur, bonam tamen causam veraciter habere nequit. Neque enim bonum potest esse furtum, etiam si ideo fiat ut pauperi subveniatur, neque rapina; et sic de aliis, quamvis bonas causas habere videantur.

C

Præcipua commendat opus bonitate voluntas,
Quamvis et propria sit ratione bonum.

D

DISTINCTIO XLI.

Quumque intentio, etc.

NON omnis infidelium actio peccatum est, sed multa in genere bona operari possunt etiam fide carentes, quamvis per hujusmodi, vitam beatam non mereantur, utpote extra gratiam facta. Bonum namque multipliciter dicitur: quandoque scilicet quod est licitum, quandoque quod utile, quandoque etiam quod aut est signum boni, aut speciem boni habet. Aliquando autem hoc bonum dicitur, quod dignum est remuneratione vitæ: quo quidem

modo licet carentes fide bonum agere non possint, præcedentibus tamen possunt modis. Unde et opinio contraria non valet. Porro peccatum omne voluntarium est, ita quod sive actuale sit mortale, sive veniale, imo et originale, voluntas tamen aliquo modo in eo concurrat : quod quum in originali minus videatur, voluntarium tamen fuit in voluntate primi parentis. Denique et sic voluntarium est peccatum, quod nedum actus malus peccatum dicitur, verum et ipsa voluntas qua peccatur, peccati nomine per Augustinum censeatur, seu peccatum dicatur.

Non satis est fecisse bonum, nisi feceris apte.
Is solus meritum, qui bene fecit, habet.

DISTINCTIO XLII.

Quum autem voluntas, etc.

UNUM est peccatum mala voluntas, et actus exterior malus; nec obstant oppositæ opinionis rationes. Etsi enim sint duo actus, interior scilicet et exterior, quia tamen ex uno fiunt contemptu, unum reputantur peccatum. Quod vero plus punitur, si quod intus conceptum est malum, opere perficiatur, quam si in sola persistat cogitatione, non ideo est quia diversa sunt peccata, sed quia ex pluribus hoc peccatum procedit. Nec etiam obstat quod diversis præceptis, peccandi voluntas et opus peccati prohibentur, ut de furto vel adulterio : quod a simili patet de caritate, quæ quum una sit, diversis tamen mandatis est præcepta. Transeunte autem actu peccati simul et peccandi voluntate, peccatum tamen reatu ad pœnam obligante manere dicitur. Notandum etiam, quod omne peccatum si mortale est, provenit aut ex cupiditate male incendente, aut timore male humiliante : et fit aut verbo, aut facto, aut cogitatu ; et hoc aut in Deum, proximum, aut se ipsum. Dicitur autem peccatum a facto, delictum vero a facti omissione. Insuper peccatum in septem capitalia Gregorius partitur, scilicet, inanem gloriam, iram, invidiam, acediam, avaritiam, gastrimargiam atque luxuriam, ex quibus mortiferæ corruptelæ omnes quasi ex fontibus quibusdam manant : unde et capitalia vocantur. Nec tamen per hoc minus recte ex superbia similiter et avaritia, omnia mala oriri dicuntur diverso respectu.

A Qui labor externus mentis secretus ab actu est,
Huic eadem sceleris noxa subesse potest.

DISTINCTIO XLIII.

Est præterea quoddam peccati genus, etc.

GRAVISSIMUM omnium peccatorum est id quod in Spiritum Sanctum fieri dicitur, quod scilicet nec in hoc sæculo nec in futuro remittitur, nec pro eodem orandum Scriptura dicit. Quod tamen varie a diversis scribitur. B Nam secundum quosdam, est induratæ mentis obstinatio, et animus pertinax in malitia, per quam homo fit impœnitens, ac de Dei misericordia desperat, malitiam suam excedere putans divinam bonitatem. An vero omnis talis obstinatio peccatum in Spiritum Sanctum dici debeat, etiam ea a qua homo adhuc ante mortem resipiscit et convertitur, necne, duæ sunt opiniones : quarum prima hoc ipsum affirmans, peccatum in Spiritum Sanctum dicit irremissibile, pro eo quod difficulter remittatur; alia vero dicens quod illa solum obstinatio quæ est cum finali impœnitentia, C sit peccatum in Spiritum Sanctum, sicut et cujuslibet peccati finalis impœnitentia, et hoc ipsum penitus irremissibile dicit. Et utraque est vera secundum modum quo accipit hoc peccatum. Sed secunda magis convenit Scripturæ. Definitur etiam hoc peccatum, quod est invidentia seu oppugnatio fraternæ ac supernæ gratiæ : quæ tamen tale peccatum proprie non est, nisi cum finali impœnitentia, quæ non solum neget pœnitendi actum, sed etiam sit in proposito. Denique et definitur esse peccatum contra bonitatem et virtutem Spiritus Sancti commissum. Quod tamen non D sic in Spiritum Sanctum committi dicitur, quasi per hoc aliæ Personæ non offendantur : sed quia contra appropriatum sit Spiritui Sancto, scilicet bonitatem divinam.

Tunc animam vitiat teterrima culpa nocentem,
Flaminis irridet cum pia dona sacri.

DISTINCTIO XLIV.

Post prædicta, consideratione dignum, etc.

OPINATI sunt quidam peccandi potentiam a Deo non esse, sed a nobis ipsis et a

diabolo, a Deo autem nobis esse tantum rectæ actionis potentiam, sicut de mala voluntate dicitur. Sed hoc Scripturis contrarium est, ex quibus constat potentiam omnem, nedum bene agendi, verum etiam peccandi, a Deo fore. Non enim est potestas, secundum Apostolum, nisi a Deo. Ad quod et alia pleraque adstipulantur, ut in littera. Neque vero per hoc malitia voluntatis, sed potestas qua male agens volens abutitur, a Deo esse dicitur. Nec cujusquam rei potestas aliunde esse potest nisi a Deo A æquo, quamvis æquitas illa nos lateat. Hinc nec valet quod in oppositum dici posset: Ergo potestati tyranni vel diabolo non est resistendum, eo quod Apostolus dicit, Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Etsi enim semper obediendum sit a subdito ipsi potestati, non tamen abusui ejus, quo contra Deum potestas aliqua præcipit. Nam tunc præcipiente contempto, ipsi Deo est obtemperandum.

Omnis ut æterno venit ex auctore potestas,
Patrandi sceleris sic venit ipse vigor.

TITULI

SEU RUBRICÆ LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM, AB IPSO MAGISTRO PRIMUM SIC DIGESTI.

Quæ ad mysterium divinæ unitatis atque Trinitatis, licet ex parte, cognoscendum pertinere noscuntur, quantum valuimus, diligenter exsecuti sumus. Nunc ad considerationem creaturarum transeamus.

De potestate Luciferi.

An dæmones semel victi a sanctis, ultra accedant ad ipsos vel ad alios.

DISTINCTIO VII. Utrum boni angeli peccare, vel mali recte vivere possint.

Quod quum utrique habeant liberum arbitrium, non tamen ad utrumque flecti possunt.

Quod boni post confirmationem liberius habent liberum arbitrium quam ante.

An possint ex natura peccare sicut ante.

Quibus modis angeli mali noscant veritatem temporalium rerum.

Quod magicæ artes virtute et scientia diaboli valent, quæ est eis a Deo.

Quod malis angelis non servit ad nutum materia visibilium rerum.

Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerint; sicut nec boni, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.

Quod solus Deus sic operatur creationem rerum, sicut justificationem mentis.

Quod angeli mali multa possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei prohibitionem.

DISTINCTIO VIII. De formis quibus apparuit Deus, et de illis in quibus angeli apparent.

Quod Deus in specie qua Deus est, nunquam apparuit mortalibus.

Quomodo dicuntur dæmones intrare in homines.

DISTINCTIO IX. De ordinum distinctione.

Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio cujusque nominis.

Quod nomina illa sumpta sunt a donis gratiæ, non propter se, sed propter nos eis data.

Utrum hi ordines ab initio creationis distincti fuerint.

Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.

A Quomodo dicat Scriptura, decimum ordinem compleri debere de hominibus.

Utrum homines assumantur juxta numerum stantium, vel lapsorum.

DISTINCTIO X. An omnes cœlestes spiritus mittantur.

An Michael, Gabriel et Raphael, sint nomina ordinum, vel spirituum.

DISTINCTIO XI. Quod singulæ animæ habent angelum bonum ad custodiam, malum vero ad exercitium.

B Utrum angeli proficiant in merito et præmio usque ad judicium.

DISTINCTIO XII. De distinctione operum sex dierum.

Quod alii senserunt omnia simul facta in materia et forma, alii per intervalla temporum.

Quomodo per intervalla temporum res corporales conditæ sint.

Quo sensu tenebræ dicantur esse aliquid, et quo dicantur non esse aliquid.

C Quare illa materia confusa, sit dicta informis, ubi ad esse prodiit, et quantum in altum ascenderit.

De quatuor modis divinæ operationis.

DISTINCTIO XIII. De primo distinctionis opere.

De luce facta primo die, si spiritualis an corporalis fuerit.

Quibus modis accipitur dies.

De naturali ordine computationis dierum, et de illo die qui pro mysterio in-
D troductus est.

De intelligentia horum verborum, Dixit Deus.

Ex quo sensu Pater dicitur operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu Sancto.

DISTINCTIO XIV. De opere secundæ diei, qua factum est firmamentum.

Quod cœlum tunc factum debet intelligi.

De qua materia factum sit.

Quomodo aquæ possint esse super A cœlum, et quales sint.

De figura firmamenti.

Quare tacuit Scriptura de benedictione operis hujus diei.

De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum, quum multa sint maria et flumina.

De opere quartæ diei, qua facta sunt luminaria.

Quomodo accipiendum sit illud, Sint in signa et tempora. B

DISTINCTIO XV. De opere quintæ diei, qua facta sunt natatilia et volatilia.

De opere sextæ diei, qua creata sunt animalia et reptilia terræ.

De venenosis et noxiis animalibus.

Utrum minima animalia tunc creata fuerint.

Quare post omnia factus est homo.

De sententia illorum qui simul omnia facta esse contendunt.

Quomodo intelligenda sit requies Dei. C

Quomodo accipiendum sit, quod dicitur Deus complesse opus suum septima die, quum tunc quieverit.

Quomodo omnia facta a Deo, dicantur valde bona.

De sanctificatione septimæ diei.

DISTINCTIO XVI. De hominis creatione.

Qualis factus sit homo.

De imagine et similitudine ad quam factus est homo. D

Quare homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius vero, non ad imaginem.

DISTINCTIO XVII. De creatione animæ, an de aliquo facta sit.

De inspiratione et insufflatione Dei; quando facta fuerit anima, an in corpore vel extra.

In qua ætate factus est homo.

Quare homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus.

Quibus modis paradisus accipiatur.

De ligno vitæ.

De ligno scientiæ boni et mali.

DISTINCTIO XVIII. De formatione mulieris.

Quare de latere viri, et non de alia parte corporis, formata sit.

Quare dormienti viro, et non vigilanti, subtracta sit costa.

Quod de costa multiplicata in se sine additamento extrinseco facta fuerit.

De causis superioribus et inferioribus.

De causis quæ in Deo sunt simul et in creaturis, et de his quæ in Deo tantum sunt.

De anima mulieris, quæ non est ex anima viri, quia animæ non sunt ex traduce.

DISTINCTIO XIX. De statu hominis ante peccatum, qualis fuit secundum corpus, et qualis post peccatum.

Quomodo dicitur homo factus in animam viventem.

Corpus hominis ante peccatum mortale et immortale erat, post peccatum, mortuum.

Utrum immortalitas quam tunc habuit, fuerit de conditione naturæ, an ex gratiæ beneficio.

Si posset homo vivere semper, utens aliis lignis, et non de ligno vitæ, Deo non mandante ut de illo ederet.

De immortalitate corporis.

DISTINCTIO XX. De modo procreationis filiorum, si non peccassent primi homines.

Quare in paradiso non coierunt.

De modo translationis in melius, si non peccassent.

Utrum in perfectione staturæ et usu membrorum procrearentur filii.

Utrum etiam in sensu parvuli nascerentur.

De duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.

Distinctio XXI. De invidia diaboli, qua ad tentandum accessit. A

De forma in qua venit.

De calliditate serpentis.

Utrum elegerit serpentem, ut per eum tentaret diabolus.

De modo tentationis.

De duplici tentationis specie.

Quare peccatum hominis, et non angeli, remediabile sit.

Quod non soli viro præceptum fuit datum.

Distinctio XXII. De origine illius peccati.

De mulieris elatione.

De viri elatione.

Quis magis deliquerit, vir aut mulier.

De ignorantia excusabili et inexcusabili.

An voluntas præcesserit illud peccatum.

Distinctio XXIII. Quare Deus permiserit hominem tentari, quem sciebat casurum. C

Qualis fuerit secundum animam homo ante peccatum.

De triplici scientia hominis ante lapsum.

Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.

Distinctio XXIV. De gratia hominis et potentia ante casum.

De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat. D

De libero arbitrio.

De sensualitate.

De ratione et partibus ejus.

De simili ordine peccandi in nobis et in primis parentibus.

Quod in nobis est vir et mulier et serpens.

De spirituali conjugio viri et mulieris in nobis.

Qualiter per ista tria in nobis consummetur tentatio.

Quando mulier manducat sola cibum vetitum.

Quando etiam vir manducat.

Quando sit veniale vel mortale peccatum.

Quibus modis accipitur sensualitas in Scriptura.

Distinctio XXV. Definitio liberi arbitrii secundum philosophos.

B Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

Quod angeli et Sancti liberum habent arbitrium.

Quod liberius erit liberum arbitrium, quando peccare non poterunt.

De differentia libertatis liberi arbitrii secundum diversa tempora.

De quatuor statibus liberi arbitrii.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

De tribus modis libertatis liberi arbitrii : a necessitate, a peccato, a miseria.

De libertate quæ est ex gratia, et quæ ex natura.

Distinctio XXVI. De gratia operante et cooperante.

Quid sit voluntas.

Quæ sit gratia voluntatem bonam præveniens.

Quod bona voluntas quæ prævenitur gratia, quædam Dei dona prævenit.

Quod cogitatio boni præcedit fidem.

Quod intellectus et cogitationem boni et delectationem prævenit.

An per liberum arbitrium operetur homo bonum sine gratia.

Utrum una et eadem gratia sit, quæ dicitur operans et cooperans.

Quomodo gratia meretur augeri.

De tribus generibus bonorum.

In quibus bonis sit liberum arbitrium.

DISTINCTIO XXVII. De virtute, quid sit, et quid actus ejus.

De gratia quæ liberat voluntatem, si virtus est, vel non.

Quomodo ex gratia incipiant bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.

Quod bona voluntas gratiæ principaliter est.

Qua ratione dicitur fides mereri justificationem.

De muneribus virtutum, et de gratia quæ non est sed facit meritum.

Quod idem est usus virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.

Quidam putant virtutes bonos usus esse liberi arbitrii, id est actus mentis.

DISTINCTIO XXVIII. De hæresi Pelagiana.

Quomodo Pelagiani dictis Augustini utuntur in testimonium sui erroris.

Quomodo Augustinus illa verba determinat in Retractationibus.

De hæresi Joviniani et Manichæi, quos collidit Hieronymus.

DISTINCTIO XXIX. Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante, et cooperante.

Si homo ante lapsum virtutes habuerit.

De ejectione hominis de paradiso.

Quomodo intelligendum sit illud : ne sumat de ligno vitæ et vivat in æternum.

De flammeo gladio ante paradisum posito.

An ante peccatum homo comederit de ligno vitæ.

DISTINCTIO XXX. Quod per Adam peccatum et pœna transiit in posteros.

Utrum illud peccatum quod transiit, fuerit originale, vel actuale.

Quidam putant fuisse actuale.

Quomodo assignant illud intrasse in mundum.

A Quod originale peccatum vere fuit quod transiit in posteros.

Quid sit originale peccatum.

Quod originale peccatum est culpa.

Quod originale peccatum dicitur fomes peccati, id est concupiscentia.

Quid nomine concupiscentiæ intelligitur, quæ fomes est peccati.

Quod per Adam originale peccatum intravit in omnes, id est concupiscentia.

B An sit originale peccatum in quo omnes peccaverunt.

Ex quo sensu dictum est, Per inobedientiam unius multi sunt constituti peccatores.

Quod originale peccatum in Adam fuit, et in nobis est.

Quomodo omnes dicuntur in Adam fuisse quando peccavit, et ex eo descendisse.

Quod nihil extrinsecum convertatur C in humanam substantiam quæ est ex Adam.

DISTINCTIO XXXI. Quomodo originale peccatum a patribus transeat in filios, an secundum animam, an secundum carnem.

Quod per carnem introducitur peccatum, et quomodo, ostendit.

Carnis corruptionis causam ostendit, ex qua peccatum fit in anima.

Quare dicitur peccatum esse in carne.

D Utrum causa originalis peccati, quæ est in carne, sit culpa vel pœna.

Quare dicitur originale peccatum.

DISTINCTIO XXXII. Quomodo originale peccatum dimittitur in Baptismo.

Utrum fœditas quam caro ex libidine trahit, in Baptismo diluatur.

Utrum illius concupiscentiæ Deus sit auctor.

Quare illud peccatum imputetur animæ.

Utrum illud peccatum sit necessarium, vel voluntarium. A

Quare Deus jungit animam corpori, sciens eam inde maculari.

An anima sit talis qualis a Deo creatur.

An animæ ex creatione sint in donis naturalibus æquales.

Distinctio XXXIII. An peccata omnium præcedentium patrum parvuli originaliter trahant, ut peccatum Adæ.

Quomodo in illo primo uno peccato plura reperiuntur. B

An peccatum Adæ sit gravius ceteris.

An illud peccatum sit primis parentibus dimissum.

Quomodo peccata parentum visitentur in filios, et non visitentur.

Distinctio XXXIV. De peccato actuali.

Quæ fuerit origo et causa prima peccati.

Quæ fuit secundaria causa malorum. C

Quod non nisi in bona re sit malum.

Quod in his fallit dialecticorum regula de contrariis.

Distinctio XXXV. Quid sit peccatum.

Utrum malus actus in quantum peccatum est, sit corruptio vel privatio boni.

Quomodo peccatum possit corrumpere bonum, quum nihil sit.

Qualiter se homo elongat a Deo.

An pœna sit privatio boni. D

Distinctio XXXVI. Quod quædam simul sunt peccata et pœna peccati, quædam peccata et causa peccati, alia vero peccata et causa et pœna peccati.

An peccatum sit causa peccati, in quantum peccatum est.

Quod non omne peccatum est pœna peccati.

Utrum peccata aliqua essentialiter sint pœnæ peccati.

Quod quum peccatum sit pœna peccati, peccatum est ab homine, pœna a Deo.

De quibusdam quæ indubitanter sunt peccata et pœnæ; et in quantum eas patimur, peccata non sunt.

Distinctio XXXVII. Quod aliqui putant, malos actus nullo modo esse a Deo.

Ex quo sensu dictum sit, Deus non est mali auctor.

Distinctio XXXVIII. De voluntate et ejus fine.

Quid sit bonus finis, scilicet caritas.

Quod omnes bonæ voluntates unum finem habent, et tamen quædam diversos fines sortiuntur.

De differentia voluntatis et intentionis et finis.

Distinctio XXXIX. Quare voluntas dicatur peccatum, quum sit de naturalibus, quorum nullum aliud peccatum est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.

Ex quo sensu dicitur naturaliter omnis homo velle bonum.

Distinctio XL. An ex fine omnes actus pensari debeant.

Ex quo affectu vel fine omnes sint boni vel mali.

Distinctio XLI. An omnis intentio vel actio infidelium sit mala.

Quibus modis dicatur bonum.

Quomodo intelligitur illud, Peccatum adeo est voluntarium, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium ; et illud, Nusquam nisi in voluntate peccatum est; et item, Non nisi voluntate peccatur.

Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

Distinctio XLII. An voluntas et actio

mala in eodem et circa idem, sint unum A peccatum vel plura.

Si peccatum ab aliquo commissum, in eo sit quousque pœniteat.

Quibus modis accipiatur reatus.

De modis peccatorum.

Quomodo differant delictum et peccatum.

De septem principalibus vitiis.

De superbia.

Quomodo superbia dicatur radix omnium malorum et cupiditas, quum superbia non sit cupiditas.

DISTINCTIO XLIII. De peccato in Spiritum Sanctum.

DISTINCTIO XLIV. De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo.

An aliquando resistendum sit potestati.

COMMENTARIA

IN SECUNDUM LIBRUM

SENTENTIARUM

PROŒMIUM

QUIS ignorat quod hæc omnia manus Domini fecerit? in cujus manu est anima omnis viventis, et spiritus universæ carnis hominis. Job XII, 9, 10.

Quamvis namque omnipotens Deus in se ipso a viatoribus clare ac facialiter in hac vita videri non queat, attamen in suis effectibus omnipotentiam, benevolentiam ac sapientiam suam tam evidenter multipliciterque monstravit, ut jam omnibus constet, quod omne quod citra Deum est aliudque ab ipso, ab eo profluxerit, a quo et (teste Philosopho) omnibus derivatum est esse et vivere. Propter quod in Ecclesiastico habetur : Gloria Domini plenum est opus ejus ; nonne Dominus fecit Sanctos *Eccli.* XLII,
enarrare omnia mirabilia sua, quæ confirmavit omnipotens Dominus stabilis in gloria sua? 16, 17.
Itaque de ignorantia summi et veri Dei nemo se jam poterit excusare. Imo ut in Sapientiæ libro scriptum est : Vani sunt omnes homines quibus non subest *Sap.* XIII,
scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est : 1, 5.
a magnitudine enim speciei et creaturæ, cognoscibiliter poterit creator horum intelligi. Hinc et in Isaia legitur : Repleta est terra scientia Domini, sicut aquæ maris *Is.* XI, 9.
operientes.

Præterea, quamvis Deus ita ex suis valeat creaturis per naturalem rationem cognosci, clarius tamen atque præclarius potest per supernaturalem revelationem ac fidem intelligi, prout in præcedenti diffusius declaratum est libro. In quo quoniam de ipso supergloriosissimo Deo tractatum est, de suæ videlicet deitatis unitate et superessentialium ac supersubstantialium Personarum trinitate; recto nunc ordine de ejus agitur creaturis, de productione mundi sensibilis totiusque universi, de natura angelica et personis ejus tam electis quam reprobis, præsertim de homine et ipsius originali institutione et circumstantibus pertinentibusque ad eum. Quæ omnia in themate tanguntur inducto, utpote : omnipotentia Creatoris, quum dicitur, « manus Domini »; mundus sensibilis totumque universum, quum additur, « hæc omnia »; et ipsorum

creatio, in verbo hoc, « fecit »; specialiter quoque homo, dum subditur, « et spiritus universæ carnis hominis ».

Denique S. Thomas : Aliter, inquit, consideratio creaturarum pertinet ad philosophos, et aliter ad theologos. Philosophi namque creaturas considerant secundum quod in propria natura consistunt : unde proprias causas et passiones seu proprietates rerum inquirunt. Theologi vero creaturas considerant prout a primo principio exierunt, atque ad finem ultimum, qui Deus est, ordinantur... De manu Creatoris fertur in Psalmo :
Ps. CIII, 28. Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. Siquidem in manu ejus sunt
Ps. XCIV, 4. omnes fines terræ, quoniam ab æterno non nisi in ejus potestate fuerunt. Aperta autem hac manu clave amoris, prodierunt creaturæ in esse. De qua manu loquitur Isaias,
Is. LIX, 1. Ecce non est abbreviata manus ejus : quoniam infinita sua virtute rerum naturam in esse produxit. Quam utique Dei manum abbreviare conati sunt, qui asseruerunt a Deo nihil fieri posse ex nihilo.

Job XXVI, 13. Insuper de his exponi potest illud Job : *Spiritus ejus ornavit cœlos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus.* In quibus verbis ostenditur trinitas Personarum, videlicet : Spiritus Sanctus, quum dicitur, « Spiritus ejus »; et persona Patris,
Sap. I, 7. in hoc pronomine, « ejus » : unde et in Sapientia, Spiritus Domini replevit orbem
Luc. I, 51. terrarum. Atque in nomine, manus, exprimitur Filius, qui et brachium Patris vocatur,
I *Cor.* I, 24. quum ipse sit virtus et sapientia Patris. Ex parte quoque actus duo tanguntur, puta : ornatus, qui pertinet ad rerum dispositionem, quoniam varia eas pulchritudine deco-
Eccli. XLII, 21. ravit, secundum illud Ecclesiastici, Magnalia sapientiæ suæ decoravit; et item obstetricationis officium, quod spectat ad providentiæ gubernationem, qua creaturas propria virtute subsistere non valentes, instar obstetricis conservat in esse, et necessaria veniendi ad finem largitur, ac impedimenta salutis repellit, etiam mala ordinando in bonum. — Amplius, ex parte effectus tangit duo, videlicet cœlum et colubrum tortuosum. In cœlo duo pensantur. Primum est ejus stabilitas, juxta illud Proverbiorum :
Prov. III, 19. Stabilivit cœlos prudentia. Secundum est indeficiens claritas ejus, de qua in Eccle-
Eccli. XXIV, 6. siastico : Ego feci in cœlis ut oriretur lumen indeficiens. Sicque per cœlos intelligi possunt creaturæ quæ in suo decore firmiter perstiterunt. Similiter in colubro tortuoso duo signantur, id est obscuritas atque obliquitas. Coluber quippe dicitur quasi colens umbram, quæ sonat lucis privationem. Obliquitas vero exprimitur, dum additur, « tortuosus » : distortum est enim quod a rectitudine obliquatur. Sicque per colubrum denotantur creaturæ quarum pulchritudo per peccatum est obscurata et rectitudo
Sap. II, 24. obliquata, præsertim diabolus, cujus invidia mors introivit in orbem terrarum. Itaque recte dicitur Deus cœlos ornasse, quia in creaturis quæ suum ordinem servaverunt, divina bonitas clarius splendet, et decoris ornatus non exstat mutatus. Recte quoque dicitur obstetricante manu ejus coluber tortuosus eductus, quia in malis relucet divina potentia per hoc quod cohibentur, atque divina providentia per hoc quod eorum mala in bonum ordinantur. — Hæc Thomas.

Eccle. VII, 30. Circa hæc scribit Bonaventura, inducens pro themate illud Ecclesiastæ : *Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quæstionibus.* In his namque duobus clauditur terminus totius humanæ comprehensionis : ut

cognoscat originem boni, et cognoscendo eam requirat, atque ad illam perveniat, et in ea quiescat; ut insuper noscat originem mali, et illud devitet. In his quoque clauditur tota intentio tractatus libri istius : qui circa duo versatur, videlicet circa hominis conditionem et deviationem.

Quorum primum tangitur, quum dicitur, « Deus fecit hominem rectum », dando videlicet ei gratiam ac virtutes. Tunc nempe dicitur homo rectus, dum intelligentia ejus adæquatur summæ veritati in cognoscendo, voluntasque ejus conformatur summæ bonitati in diligendo, et virtus ejus continuatur summæ potestati in operando : et hoc est quando homo ad Deum convertitur ex se toto. Adæquatur autem nostra intelligentia summæ veritati non per omnimodam completionem, sed aliqualem imitationem. Si enim, ut ait Anselmus, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, et rectitudini non potest æquari nisi rectum; dum intellectus noster æquatur veritati, necessario rectificatur. Tuncque æquatur, quando se actualiter convertit ad veritatem. Veritas namque in actu definitur, quod est adæquatio rei et intellectus. Hinc sine veritate nullus judicat recte. — Secundo homo rectificatur, quando voluntas sua summæ bonitati conformatur. Summa etenim bonitas est summa æquitas seu justitia. Unde quanto quis justior, tanto est melior : quoniam teste Anselmo, justitia rectitudo est voluntatis. Nihil autem conformatur rectitudini nisi rectum. Tunc autem voluntas summæ bonitati æquatur et æquitati conformatur, quum ad ipsam diligendo convertitur. Unde Hugo : Scio, inquit, o anima, quia dum aliquid diligis, in ejus similitudinem transformaris. Hinc qui summam diligit bonitatem, rectus est. Propter quod primo Canticorum inducitur : Recti diligunt te. Recti enim, o Domine, ad tuam sunt bonitatem conversi, et *Cant.* I, 3.
tua ad eos bonitas inclinatur. Quod expertus vir sanctus fatetur : Quam bonus Israel *Ps.* LXXII, 1.
Deus his qui recto sunt corde! Et quia hoc soli recti experiuntur, ideo rectos decet *Ps.* XXXII, 1.
collaudatio. — Nihilo minus rectificatur homo, dum virtus sua summæ potestati continuatur. Rectum enim est cujus medium non exit ab extremis. Porro extrema sunt primum et ultimum, Alpha et Omega, principium et finis. Medium inter hæc est *Apoc.* I, 8.
operatio, per quam efficiens pertingit ad finem. Illa ergo virtus est recta, cujus operatio est a primo principio et ad ultimum pervenit finem. Quumque divina virtus omnia operetur, et propter ipsummet Deum, rectissima est in operando. Nihil demum continuatur recto nisi rectum. Quum igitur virtus nostra divinæ potestati continuatur, sine dubio rectificatur; atque ex hoc efficitur homo non solum rectus, sed et rector ac rex, juxta illud Deuteronomii : Erit apud rectissimum rex, congregatis principibus *Deut.* XXXIII, 5.
populi cum tribubus Israel. Hoc namque erit in gloria, quando continuabitur virtus nostra virtuti divinæ. Tunc quippe erimus omnipotentes voluntatis nostræ, quemadmodum Deus suæ : sicque omnes erimus reges. Hinc universis promittitur regnum cœlorum.

At vero intelligentia nostra a summa veritate se avertendo, ignara effecta est, et quæstionibus se immiscuit infinitis. Una etenim quæstio generat aliam, et aliam parit contentionem, et incidit homo inextricabilem dubitationem. Præterea voluntas discordando a summa bonitate, infecta*, immiscuit se infinitis quæstionibus per concupiscentiam et cupiditatem. Propter quod, Salomone testante, avarus non impletur pecunia, *Eccle.* V, 9.
quemadmodum ignis nunquam dicit, Sufficit. Concupiscentia etiam nunquam satiatur *Prov.* XXX, 16.
infinitis quæstionibus voluptatum. Sic et virtus humana se a summa potestate discon-

* egena effecta

tinuando infirma facta, miscuit se infinitis quæstionibus per instabilitatem. Unde semper quærit quietem, nec invenit nisi in Deo. Resecanda sunt ergo vana, inutilia, immoderata, et sola utilia sunt quærenda. — Hæc Bonaventura.

Amplius Petrus de Tarantasia, qui fuit Papa Innocentius V, hic assumit pro prologo: *Eccli.* XVIII, 1. *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* In quibus verbis opus creationis sufficienter exprimitur : in quo etiam hujus secundi libri Sententiarum materia designatur. Tangit namque Ecclesiasticus summi opificis dignitatem, dicendo, « Qui vivit in æternum » ; operandi quoque modum singularem, subdendo, « creavit » ; tertio, operum perfectionem, addendo, « omnia » ; quarto, operationis ordinem, subjiciens, « simul ».

Quatuor namque præcipui opifices sunt inter creata : quorum indignior atque inferior est natura, quæ ut ait Boetius, est vis insita rebus, ex similibus similia procreans. Secundus est quinta essentia, scilicet cœlum, puta congeries cœlestium corporum. Unde secundum Philosophum primo de Generatione, secundum allationem solis in circulo obliquo generantur inferiora. Tertius est humana industria; quartus, natura angelica, per quam corporalis regitur creatura. Hi sunt quatuor fabri de quibus Zacharias ait : *Zach.* I, 20. Ostendit mihi Dominus quatuor fabros. Super quos est quintus faber, omnium fabricator, de quo fertur in Psalmo : *Ps.* LXXIII, 16. Tu fabricatus es auroram et solem. — Denique Aristoteles posuit mundum non esse creatum in tempore, sed ab æterna causa æternum, ut Boetius atque Ambrosius referunt. Plato vero posuit mundum non esse æternum, sed de æterna materia factum. Epicurus quoque dixit mundum non esse æternum, sed ex æternis atomis casu concurrentibus factum. — Denique perfectio mundi quatuor indiciis declaratur. Primo, numero dierum in quibus est factus, quia in sex diebus. Senarius quippe, secundum Augustinum, est primus numerus perfectus, quoniam constat præcise ex aggregatione suarum partium aliquotarum. Secundo, in rotunditate suæ figuræ. Nempe secundum Platonem, ut mundus quasi perfectum animal esset, unum perfectum ex imperfectis omnibus citra senium dissolutionemque Deus constituit, formamque congruam, puta rotundam et globosam, omnium formarum intra se contentivam, ei donavit. Tertio, ipsius mundi unitate seu singularitate : quia secundum Platonem, ut mundus suo exemplari similis esset, unicus a Deo est factus. Quæ unitas attestatur mundi perfectioni : siquidem de speciebus imperfectis Deus plura singularia fecit; de perfectis vero sensibilibus, unum solum, ut patet de sole et luna. Quarto, additionis impossibilitate. Perfectum namque, secundum Philosophum, est cui impossibilis exstat additio. *Eccli.* XVIII, 5. Operibus autem Dei non est addere neque minuere, ut in Ecclesiastico asseritur. — Hæc Petrus. In cujus verbis obscurum videtur, quod ait secundum Platonem mundum non esse æternum. Sed de hoc infra dicetur.

Richardus quoque de Mediavilla in prologo suo super secundum : Quædam (inquit) sunt facta per Verbum Dei non de aliquo : ut prima principia quæ sunt de essentia rerum creatarum, ut prima materia. Quædam vero sunt facta per Verbum Dei de principiis unum per essentiam constituentibus : ut Adam ex limo terræ, et anima. Quædam facta sunt per Verbum Dei de compositis non constituentibus unum per essentiam, sed per ordinem quemdam : ut machina mundi seu

universum de quatuor elementis corporibusque cœlestibus et aliis partibus ejus. Hæc Richardus.

At vero hic scribit Albertus : Descendente Moyse de monte, ignorabat quod cornuta *Exod.*
et splendida esset facies sua ex consortio Dei. Utinam et nobis descendentibus de xxxiv, 29.
monte contemplationis (id est de sublimitate materiæ primi libri, in quo de ente increato superaltissimo, de simplicissima Deitate et incomprehensibili supergloriosissima Trinitate tractatum est) ad materiam libri præsentis (puta ad considerationem creaturarum et productionis distinctionis atque ornatus earum), resplendeat facies
mentis, et in eamdem lucis imaginem transformemur a claritate in claritatem, revela- II *Cor.* iii,
taque facie gloriam Domini speculemur, et ex tali illuminatione de libri hujus materia 18.
digne tractemus, et in lumine Dei quæ vera sunt videamus. Hæc Albertus.

D. PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS

LIBER SECUNDUS

SENTENTIARUM

DE RERUM CREATIONE AC HOMINIS LAPSU PRÆCIPUE TRACTANS.

DISTINCTIO PRIMA

A. *Unum esse rerum principium ostendit, non plura, ut quidam putaverunt.*

CREATIONEM rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem, initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum, in primordio sui ostendit, dicens : In principio creavit Deus cœlum et terram. His etenim verbis Moyses Spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam, plura sine principio fuisse principia opinantium. Ambr. Hexaem. lib. 1, n. 5. *Gen.* 1, 1.

Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar, et materiam; et ipsa increata sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem. Creator enim est qui de nihilo aliquid facit : et creare, proprie est de nihilo aliquid facere; facere vero, non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo vel angelus dicitur aliqua facere, sed non creare; vocaturque factor sive artifex, sed non creator : hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quædam et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor : sed creatoris nomen sibi proprie retinuit, alia vero etiam creaturis communicavit. In Scriptura tamen sæpe creator accipitur tanquam factor, et creare tanquam facere, sine distinctione significationis. Ambr. op. cit. n. 1.

B. *Quod hæc verba, scilicet agere et facere, et hujusmodi, non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.*

Verumtamen sciendum est, hæc verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de crea-

turis. Quippe quum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est æterna ejus voluntate aliquid noviter exsistere. Quum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur, juxta ejus voluntatem vel per ejus voluntatem aliquid noviter contingere vel esse, ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus æterna voluntate prædestinatum fuerat, fiat sine aliqua motione vel sui mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur : non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter exsistentium, dum ejus voluntate res novæ esse incipiunt quæ ante non erant, absque ipsius agitatione, ut actus proprie dici non queat, quum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in ejus calore facta motione vel mutatione; ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum et solum omnium principium.

Ambr. Hexaem. lib. 1, n. 1. Aristoteles vero duo posuit principia, scilicet materiam et speciem; et tertium, operatorium dictum; mundum quoque semper esse et fuisse.

C. *Quod catholicum est, docet.*

Horum ergo et similium errorem Spiritus Sanctus evacuans veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse et ante tempora æternaliter exstitisse significat, ipsius æternitatem et omnipotentiam commendans. Cui voluisse, facere est : quia ut prædiximus, ex ejus voluntate et bonitate res novæ exsistunt. Credamus ergo, rerum creatarum cœlestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium, causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus, beatitudinis suæ qua æternaliter beatus est alios velit esse participes : quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit : quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Aug. de Diligendo Deo, c. 2.

D. *Quare rationalis creatura facta sit.*

Ibidem. Et quia non valet ejus beatitudinis particeps exsistere aliquis nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur; fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli; pars corpori jungeretur, scilicet animæ. Distincta est utique* rationalis creatura in incorpoream et in corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur, ex anima

* itaque

rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem.

E. *Quare creatus sit homo vel angelus.*

Ideoque si quæratur, quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest : propter bonitatem ejus. Unde Augustinus in libro de Doctrina christiana : Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Aug. de Doctrina christ. lib. I, n. 35.

F. *Ad quid creata sit rationalis creatura.*

Et si quæritur, ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur : ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo. In quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, et ad creaturæ utilitatem. Id. de Diligendo Deo, c. 2.

G. *Brevissima responsio, quum quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.*

Quum ergo quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest : propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est, servire Deo et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed ut serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est. In hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur. Ibidem. Ibid. c. 3. *Ps.* xv, 2.

H. *Sicut factus est homo ut serviret Deo, sic mundus ut serviret homini.*

Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret; ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur et ipse serviret, ut acciperet utrinque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute non Deus sed homo serviens juvaretur; et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse. Omnia enim, ut ait Apostolus, nostra sunt, scilicet superiora et æqualia et inferiora. Superiora quidem nostra sunt ad perfruendum, ut Deus Trinitas. Æqualia, ad convivendum, scilicet angeli. Qui etsi nobis modo superiores sint, in futuro erunt æquales : qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt; sicut Aug. op. cit. c. 3. I *Cor.* III, 22.

res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturæ locis nobis servire dicuntur, dum *Hebr.* I, 14. propter nos in ministerium mittuntur.

I. *Quomodo dicitur aliquando in Scriptura : Homo factus est propter reparationem angelici casus.*

De homine quoque in Scriptura interdum reperitur, quod factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ. Quod non ita est intelligendum, quasi non fuisset homo factus si non peccasset angelus; sed quia inter alias causas, scilicet præcipuas, hæc etiam nonnulla causa exstitit.

Nostra ergo sunt superiora et æqualia; nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

K. *Quare ita sit homo institutus, ut anima sit unita corpori.*

Solet etiam quæri, quum majoris dignitatis videretur esse anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primo dici potest, quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quærenda non est. Secundo autem potest dici, quod ideo Deus voluit eam corpori uniri, ut in humana ostenderet conditione novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum : in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse uniri Creatori sub tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est carni, quæ de terra est, in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, II *Cor.* V, 4. sicut ostendit Apostolus, dicens : Nolumus corpore exspoliari, sed supervestiri. Per quod ostenditur, spiritum creatum Spiritui increato ineffabili amore uniri.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. VI, c. 1. Pro exemplo ergo futuræ societatis quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulavit, luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare : ut sciret homo, quia si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum, rationalis creaturæ humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare. Quia ergo pro exemplo rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est, ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodum cum eodem corpore glorificato, ad consortium illorum qui in sua permanserunt puritate sublimaretur : ut quod minus ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus varia sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in cœlo mansionem, illis vero quos corporibus terrenis sociaverat,

deorsum in terra habitationem constituit : utrisque regulam imponens obedientiæ, quatenus et illi ab eo ubi erant, non caderent; et isti ab eo ubi erant, ad id ubi non erant, ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam unitæ sunt animæ corporibus, ut in eis Deo famulantes, majorem mereantur coronam.

L. *Post sacramentum Trinitatis, de creatura tripartita agendum est; et prius de digniori, id est angelica.*

Ex præmissis apparet, rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam : quarum altera est tota spiritualis, id est angelica; altera ex parte spiritualis et ex parte corporalis, id est humana. Quum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura, de rationali et de non rationali; primo de rationali et spirituali, id est de angelis, agendum videtur, ut a contuitu Creatoris ad cognitionem creaturæ dignioris ratio nostra intendat, deinde ad considerationem corporeæ, tam illius quæ est rationalis, quam illius quæ non est rationalis, descendat, ut Trinitatis increatæ sacramentum tripartitæ creaturæ eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

SUMMA

DISTINCTIONIS PRIMÆ

POSTQUAM in primo libro de Deo creatore tractatum est, hic de creaturis tractatur : et primo in generali, secundo in speciali, distinctione secunda, in qua de angelis agitur.

Denique in exordio distinctionis præsentis primo ponit intentum, affirmans Deum esse omnium creatorem ex tempore, vel potius simul cum tempore, ita quod non ab æterno. Deinde circa hoc primo excludit Platonis errorem, ponentis plura principia increata : quocirca declarat, quid sit creare, et qualiter distinguatur a factione, item quod soli conveniat Deo; ostendit quoque, quod facere et agere, non secundum eamdem rationem conveniunt Deo et creaturis. Deinde excludit errorem Aristotelis, mundum ab æterno fuisse ac semper futurum esse ponentis. Insuper docet, quod Deus cuncta produxit non ne-
A cessitate naturæ, sed ex propria bonitate ac libera voluntate : et circa hoc exprimit causam finalem institutionis atque plasmationis rationalium creaturarum ; specialiter vero, cur factus sit homo, curque rationalis anima corpori sit unita.

Circa hæc ad litteram quæritur, Cur primo tractavit de Creatore quam creaturis, quum tamen nostra cognitio a creaturis incipiat, et connaturale sit ab imperfectioribus ad perfectiora conscendere, imo a
B sensitiva notitia ad intellectualem procedere. Ad hoc Bonaventura respondet, quod res non potest cognosci nisi cognoscatur ejus principium : quumque Deus sit universorum principium primum, recte de ipso actum est primo. Unde nunc determinatur de creaturis, secundum quod cognitio Dei adminiculatur earum agnitione. Alii dicunt, quod philosophia et theologia opposito modo procedunt. Quum enim philosophia sit humana et acquisita scientia, ex imperfectioribus et sensibilibus ad
C perfectiora et intellectualia surgit; theo-

logia autem quum sit per divinam revelationem accepta, a superioribus ad inferiora descendit.

Porro quod ait Magister in littera, Moyses Spiritu Dei afflatus, id est divinitus inspiratus et doctus, in uno principio refert mundum a Deo creatum, tripliciter explanatur : primo sic, in uno principio, id est simul, seu ante omnia; secundo, in uno principio, id est in Filio; tertio, in uno principio, id est in exordio temporis.

QUÆSTIO PRIMA

Circa hanc primam distinctionem quæritur primo, **Utrum sit tantum unum principium increatum.**

Videtur quod non. Primo, quoniam ubicumque est invenire majus et minus, ibi assignatur et maximum. Malorum autem quædam sunt magis mala, aliqua minus : ergo est aliquod maximum malum. In omni autem genere primum et maximum est causa secundorum et posteriorum. Ergo sicut est unum primum principium universorum bonorum, ita et malorum : et ita sunt duo prima principia increata, quoniam maximum malum esse non potest a summo bono. — Secundo, in creaturis sunt multa animalia venenosa, fœda, nociva, turpissima, imo et crudelissima, ad nihil (ut apparet) utilia, quæ et bestiarum mansuetarum, innocentium, utilium, imo et hominum, sunt devorativa : et nequaquam videtur congruere, quod Deus naturaliter bonus, pius ac sapiens, instituerit atque produxerit illa. — Tertio, in rebus est contrarietas tanta in omni genere ac specie rerum, tanta impugnatio mutua, ut patet in avibus, piscibus et jumentis atque hominibus, ut a principiis primis contrariis processisse originaliter videantur, verificarique æstimetur opinio Empedoclis, asserentis litem et amicitiam esse formalia seu effectiva rerum principia. — Quarto, secundum Philosophum secundo

A Cœli et mundi, si unum contrariorum fuerit in natura, et aliud. Ergo sicut est summum et primum bonum, ita et primum et maximum malum. — Quinto, bonum et malum sunt genera aliorum secundum quod genus dicitur ambitus prædicabilium secundum rationem eamdem. Ergo unumquodque eorum est principium omnium in suo ambitu contentorum. — Sexto, omnis processio causatorum a suis causis per similitudinem quamdam efficitur, quum effectus sit participata quæ-
B dam suæ causæ similitudo. Quum igitur Deus lucis sit essentialiter bonus, pulcher, pius, sapiens, simplex et prorsus immaterialis, non apparet quod ista corporea, sordida, inordinata, confusa, ab ipso profluxerint. — Septimo, causa bona et pia ac provida, est suorum effectuum conservativa; nec sic eos instituit quod unus sit alterius destructivus : cernimus autem quemadmodum undique una res sit corruptiva alterius.

In contrarium est, quod videmus totum
C universum esse ordinatum, et ordinem esse intimum rebus, ipsa quoque spiritualia et corporalia sibi invicem deservire, prodesse et cooperari ad bona. — Insuper, sicut probat Philosophus, impossibile est aliquid esse summum et pure seu essentialiter malum, quia corrumperet semetipsum malum; et hoc consequenter multipliciter ostenditur.

Ad hoc Doctor irrefragabilis Alexander respondet : Boni et mali non sunt duo
D principia ex æquo dividentia ipsum ens sive principium. Quamvis enim malum aliquo modo habeat principium in eo quod factum, non tamen ex æquo se habet ad principium boni. — Denique, Augustinus in libro de Moribus Manichæorum : Primum (inquit) principium boni, est summum bonum. Sed in summo bono nihil potest esse de non bono, hoc est, de imperfectione, privatione, nocibilitate aut violatione. Ergo nullum malum potest ei nocere, læsionem aut violationem infer-

re : imo nec efficaciter reluctari, quia omnipotens est. Ideo falsum est quod asserit Manichæus de mutuo bello inter summum bonum et summum malum. — Amplius, summum malum aut est aliquid positivum, aut pura negatio sive privatio. Si est aliquid positivum, non est summe atque totaliter malum, quum ipsum esse sit bonitas quædam. Si autem est mera negatio aut privatio, non potest invadere regnum boni regionemve lucis : quod enim non est, non agit, quum actus secundus supponat primum. Hinc Augustinus in Enchiridio probat, quod ex bonis orta sunt mala, et quod non subsistunt nisi in bonis et dependent ex illis. Etenim bonum et malum moraliter dicta, reducuntur ad unum principium, quod est voluntas liberumve arbitrium, quod in quantum ex nihilo, potest deficere et esse principium mali moralis seu culpæ. Hæc Alexander in Scripto secundi : qui et in Summa sua de his plenius scribit.

Porro sanctus Doctor, videlicet Thomas, his consonans : Primum (ait) dupliciter dicitur, puta, simpliciter, et in certo genere seu ordine. Si secundo modo sumatur, sic secundum genera plura causarum sunt plura prima principia : ut primum materiale principium, quod est materia prima; et primum formale, quod est esse. — Primum vero principium simpliciter sumptum, impossibile est esse nisi unum : quod patet tripliciter. Primo, ex ordine universi, cujus partes sunt invicem ordinatæ, quemadmodum partes seu membra animalis in toto, quæ mutuo sibi deserviunt. Talis vero ordinatio partium non est, nisi intendant aliquod unum. Idcirco necesse est esse unum summum ultimum bonum a cunctis desideratum, quod est primum principium. Secundo patet hoc sic : quia in rebus est aliud esse, aliudque essentia. Oportet ergo quod habeant esse suum ab alio, quum esse non sit de intellectu earum sicut essentia : sicque oportet devenire ad unum primum cujus essentia sit suum esse, et a quo omnibus

A esse communicetur; et hoc esse non valet nisi unum. Et ista est probatio Avicennæ. Tertio patet idem ex immaterialitate Dei. In immaterialibus quippe non potest esse diversitas nisi secundum quod natura unius est magis in actu atque perfectior quam natura alterius. Hinc quod pertingit ad plenitudinem actualitatis et summam ejus perfectionem, esse non potest nisi unum, a quo proficiscitur omne quod potentialitati admixtum est, quoniam actus præcedit potentiam, et completum diminu-
B tum, ut nono Metaphysicæ demonstratur.

Verumtamen circa hoc tripliciter est erratum. Quidam namque, ut primi naturales materiales, non posuerunt nisi causam materialem. Unde qui ex eis posuerunt plura materialia principia, posuerunt plura principia prima simpliciter, ut elementa quatuor. — Quidam vero cum causa materiali posuerunt et causam agentem, dicentes duo esse contraria prima principia, utpote litem et amicitiam, sicut Empedocles. Cujus opinio concordat Py-
C thagoræ, qui divisit omnia entia in ordines duos, et ordinem unum reduxit in bonum sicut in primum principium, alterum autem in malum. Et inde pullulavit hæresis Manichæi, qui duos posuit deos : unum, creatorem invisibilium, incorruptibiliumque bonorum, novi Testamenti; alterum, creatorem malorum, visibilium et corruptibilium, veteris Testamenti. — Tertius error fuit ponentium causam agentem atque materiam, sed causam agentem non esse principium effectivum materiæ,
D quamvis sit tantum unum agens. Et hæc fuit opinio Anaxagoræ ac Platonis, nisi quod Plato superaddidit principium tertium, scilicet formas separatas, quas exemplaria nuncupabat; nec unam earum esse causam alterius; mundum quoque et res ex quibus constat, causari ex tribus istis principiis. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione quadragesima nona, disseruit : Non art. 3.
potest esse unum principium primum malorum, sicut est unum principium pri-

A mum bonorum. Primo, quoniam primum bonorum principium est per essentiam bonum : nihil autem potest esse per essentiam suam malum, quia ens in quantum ens, est bonum. Secundo, quoniam primum principium bonorum est summum et omnino perfectum bonum. Summum vero malum esse non valet : nam etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen potest totaliter illud consumere. Tertio, quoniam ratio mali repugnat rationi primi principii. Malum namque esse non potest causa nisi per accidens : B ideo esse non potest prima causa. Causa enim per accidens posterior est causa per se, ut secundo dicitur Physicorum. — Denique ponentes duo prima rerum principia, unum bonum, aliud malum, ex eadem radice in hunc corruerunt errorem ex qua aliæ quoque antiquorum positiones erroneæ ortum duxerunt : quia videlicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed solum particulares particularium effectuum causas. Hinc quod viderunt alicui particulari naturæ nocivum C virtute suæ naturæ, dixerunt naturam illius esse malam : velut si dicatur natura ignis mala, quia comburit alicujus pauperis domum. Sed judicium de rei bonitate non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum se ipsum, atque secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime habet. Conformiter, quia viderunt duorum particularium effectuum contrariorum duas particulares causas esse contrarias, nescierunt D causas illas particulares contrarias reducere in causam universalem communem. Hinc usque ad principia prima contrarietatem in causis esse putabant. Verum quum cuncta contraria conveniant in uno communi, oportet supra causas contrarias proprias ponere causam unam communem : quemadmodum supra qualitates contrarias elementorum invenitur cœlestis corporis virtus. Sicque supra omnia quocumque modo exsistentia, est unum primum commune essendi principium. Hæc Thomas in prima parte.

At vero in Summa contra gentiles, libris secundo ac tertio, de hac re scribit diffuse per diversa capitula : Impossibile (inquiens) est esse aliquod summum malum ceterorum malorum principium, quoniam malum illud oporteret esse absque omnis boni consortio : omnis autem essentia est bonitas quædam. Nihil quoque agit nisi in quantum est in actu et virtute. Ens autem in quantum tale, habet rationem perfecti et boni. — Item, contrariorum agentium exstant contrariæ actiones : eorum ergo quæ per unam actionem producuntur, non sunt contraria ponenda principia. Bonum vero et malum eadem actione producuntur : sicut eadem actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non igitur sunt ponenda contraria principia propter differentiam boni ac mali exsistentem in rebus. — Imo, ut patet ex dictis, malum non est nisi privatio boni nati debitique inesse. Privatio vero non habet causam per se agentem, quoniam omne agens agit in quantum est habens formam : idcirco effectum ejus per se oportet formam habere, quum omne agens agat simile sibi. Ideo malum incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Idcirco non est unum per se principium primum malorum; sed primum universorum principium est per se bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens.

Lib. II, c. 41.

Propter quod Deus per Isaiam testatur : Ego Deus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc. In Ecclesiastico quoque conscriptum est : Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt; itemque : Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic contra virum justum peccator, et sic intuere in omnia opera Altissimi duo contra duo, unum contra unum. — Porro Deus dicitur facere mala, in quantum creat ea quæ secundum se bona sunt,

Is. XLV, 6, 7. *Eccli. XI, 14.* *Ibid. XXXIII, 15.*

et tamen aliis sunt nociva : quemadmodum lupus quamvis in sua specie sit quoddam bonum naturæ, nihilo minus ovi est malus; et ignis aquæ, in quantum corruptivus est ejus. Conformiter Deus est in hominibus causa malorum quæ pœnæ di-
Amos III, 6. cuntur, juxta illud Amos : Si erit malum in civitate quod Dominus non fecit? Hinc ait Gregorius : Creare mala Dominus perhibetur, dum res in se bene creatas nobis male agentibus in flagellum convertit.

Postremo, per hæc excluditur error ponentium prima rerum principia esse contraria in natura : qui error ab Empedocle cœpit, qui dixit litem et amicitiam esse prima principia contraria et activa, et amicitiam esse causam generationis, litem corruptionis. Posuit quoque Pythagoras duo prima contraria, scilicet bonum et malum, non tamen per modum agentium, sed formalium principiorum, asserens hæc duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut primo Metaphysicæ habetur. Hos antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam a posterioribus philosophis satis sunt reprobati, quidam perversi sensus homines christianæ doctrinæ præsumpserunt inserere. Quorum primus exstitit Marcus, a quo dicti sunt Marciani hæretici : quem secuti sunt Marcionitæ, et ultimo Manichæi, qui istum errorem maxime diffuderunt. — Hæc ibi.

Præterea Doctor devotus, dominus Bonaventura : Hæc (inquit) est veritas, quod mundus in esse productus est non solum secundum se totum, sed etiam secundum intrinseca sua principia, quæ non ex aliis sed de nihilo sunt producta. Quæ veritas quamvis nunc cunctis innotescat fidelibus, latuit tamen philosophos, qui in horum inquisitione diu deviaverunt. Nam quidam eorum dixerunt mundum factum a Deo de sui ipsius essentia. Non enim viderunt quomodo aliquid fieri possit ex nihilo; solusque Deus exstitit ab æterno : ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Quod philosophis quoque postea visum est irrationabile esse, quod scilicet invaria-
A bilis ac nobilissima Dei essentia fieret corporalium rerum materia, quæ de se imperfecta consistit. — Alii ergo dixerunt mundum ex præexsistentibus factum principiis, scilicet forma et materia, et formas in materia latuisse, antequam intellectus ipsas distingueret, et hoc ponit Anaxagoras. — Verum quoniam omnes formas simul in materia esse non capit ratio recta, tertii posuerunt mundum ex præexsistentibus principiis esse formatum, videlicet ex forma atque materia, et materiam pri-
B mo seorsum fuisse et formas separatas, ac postmodum ex tempore ab opifice esse conjunctas. Et hi fuerunt Platonici. — Fuerunt et quarti, puta Peripatetici, quorum princeps et dux Aristoteles fuit, qui veritati magis propinquantes, dixerunt mundum esse factum, non tamen ex præexsistentibus principiis. Unde secundo Vegetabilium Aristoteles loquitur : Mundus semper fuit plantis et animalibus plenus. Utrum autem posuerit materiam et formam factas ex nihilo, nescio : credo ta-
C men quod non pervenit ad hoc. Ubi autem defecit philosophorum doctrina, subvenit nobis sacrosancta Scriptura.

Porro error Manichæorum de positione duorum principiorum, non solum est contra fidem, imo et adeo contra rationem, ut vix credam hominem aliquid de philosophia scientem, errorem hunc posuisse aut defendisse, quum error iste sit pessimus. Attamen quoniam aliquam videtur speciem pietatis prætendere, attribuendo Deo bona et pulchra atque nobilia, cetera
D vero principi tenebrarum; hinc magis subintravit ac fœdavit Ecclesiam : nam et a simplicibus facilius capi potest ac false imaginari. Sed ad errorem hunc pessimum alii consequuntur errores vanissimi, ut constat scientibus sectam Manichæorum. Confundit enim ordinem rerum, et omnipotentiam Dei coarctat, dicendo quod non possit corporalia facere; essentiamque circumscribit divinam, dicendo quod Deus bonus sit tantum in regione lucis. Idcirco deceptus est stultus et impius Ma-

nichæus. Quod et sensibiliter declaratur. Videmus quippe, quod idem artifex per eamdem artem domificandi, facit aulam regiam et cloacam; nec ad hæc agenda duo exiguntur artifices. Sic summus Deus per eamdem sapientiam suam fecit pulchra et vilia. Quod pessimus Manichæus non intelligens, est deceptus ac periit. Fuitque error ejus omnibus vilior, quia circa primum deviavit principium. Nec ejus errorem credo invenisse humanam malitiam, sed diabolicam prorsus versutiam, ut ipse diabolus se alium deum persuaderet mentibus peccatorum. — Hæc Bonaventura.

Insuper Albertus Magnus hæc eadem magis prolixe ac resolute prosequitur. Circa hanc (inquiens) quæstionem quadrupliciter diversificati sunt philosophi, ut super undecimum Metaphysicæ recitat Commentator. Quidam namque, ut Anaxagoras et sui sequaces, posuerunt formarum latentiam, dicentes omnia esse in omnibus infinite, ita ut infinitus sanguis sit in aqua, et infinitum vinum in vite, infinitumque oleum in oliva et in ejus humore, infinitos quoque homines in homine et in humore ipsius, et semen hominis esse homines parvos, non distinctos per membra, quemadmodum sextodecimo Animalium est tractatum: et ita de omnibus homogeniis et heterogeniis, nisi quod homogenia dicebant ibi esse in actu distincta, tamen latere; heterogenia vero dicebant ibi non esse nisi reducta in homogenia. Hi dicebant generationem non esse mutationem de non esse in esse, sed segregationem distincti et manifesti de latenti atque occulto. Hos reprobat Aristoteles, dicens: Quidquid est in re finita, est finitum dimensione et numero. Quumque materia ex qua fit generatio sit finita, quidquid in ea est, utroque modo exstat finitum. Omne autem finitum ab omni finito totaliter segregabile est, ita quod nihil sui maneat in illo. — Alii, sicut Democritus et Leucippus, dixerunt omnium principium esse atomos ab æterno in vacuo discurrentes, formasque rerum non esse nisi figuras, actus quoque formarum non esse nisi motus consequentes figuras hujusmodi atomorum. Hos reprobavit Philosophus, quoniam atomi sunt indivisibiles; omne autem figuratum, est divisibile. Divisibile vero ex indivisibilibus nequit componi, quum indivisibile additum indivisibili non faciat ipsum majus. Item, tales figuræ non sunt nisi formæ accidentales consequentes naturam specificam, sicut figura leonis sequitur esse ipsius. — Post has Epicureorum opiniones supervenerunt Socrates et Plato, dicentes universas formas esse a datore formarum efficienter, formaliter autem a formis separatis per se exsistentibus, quarum sementem facit dator formarum, et tradit diis deorum. Contra hoc arguit Aristoteles, quia extrinsecum non potest dare esse intrinsecum substantiale. — Post ista venit Anaxagoræ tractatus, dicentis quod materia omnium fuit confusum quid et chaos, in quo erant formæ omnium indistinctæ, et ad propria subjecta non determinatæ neque continuatæ. Dividebaturque secta illa in duas. Nam Anaxagoras dixit, quod intellectus agens, qui solus immixtus est, purus, et nulli commune quid habens, lumine suo superveniens mixto, distinguit mixtum in formas speciales, alicui dans formam intellectualem, ut homini; alicui formam depressiorem in materia, secundum quod magis aut minus participat de lumine et perfectione intellectus agentis. Porro Empedocles et Melissus, et collega eorum Parmenides, asserebant quod distinguens oportet esse in materia, quoniam omne distinguens in aliquo, oportet esse in illo. Hinc dicebant, quod lis et amicitia distinguunt formas in mixto, separando et congregando. Amicitiam quippe dicebant, congruentiam cognatorum naturaliter convenientium ad unum et idem constituendum; litem vero, disconvenientiam repugnantium ad idem constituendum.

Postremo his omnibus superveniens Aristoteles, dixit formam esse in potentia

Summ. th. 2ª part. q. 4.

materiæ, id est potentia formali et effectiva. A Quamvis enim materia secundum quod materia, nullo modo potest esse causa formæ, sicut nec econverso; tamen in materia sunt formalia quædam principia effectiva, quæ faciunt materiam esse hujus aut illius materiam per analogiam seu habitudinem quam habet ad hanc formam vel illam. Hæc autem principia, secundum eum, colliguntur ex tribus, videlicet: ex calore aut virtute cœlesti, in quibus est virtus primi motoris, et motoris secundi ac tertii, sicque deinceps. Quæ vir- B tus immittitur materiæ per respectum luminis cœlestis, virtute cujus principia quæ sunt in materia, movent et mutant materiam ad formam istam aut illam. Colligitur quoque ex virtutibus elementalibus, sicut ex calore ignis digerente et purificante materiam, spirituali humido aeris spirante in materia et undique differente virtutem, corporali humido aquæ continuante partes materiæ, atque terrestri siccitate partes materiæ continente in sua consistentia ac figura. Colligitur etiam ex C vi formativa quæ est ex generante in semine ex quo fit generatio. Et est in his complexus sicut in fato : formativa namque movet virtute et informatione quasi instrumentaliter virtutibus elementalibus; virtutes elementales instrumentaliter se habent ad virtutes cœlestes. — Demum in omnibus his principatur causa prima secundum providentiam quæ singula producit ad esse, alia ratione producens hominem, alia equum : attamen animam rationalem producens per se ad imaginem D et similitudinem suam, non ad imaginem aut similitudinem virtutum cœlestium, aut elementalium, seu formativarum generantium. Hinc undecimo Primæ philosophiæ ait Philosophus, quod generatio est ex convenienti. Principia namque in materiam generabilium sunt influxa, ex quibus materia fit ad hanc aut illam formam conveniens, et per quæ ipsa forma in esse producitur. Denique si subtiliter inspiciatur, prima causa in omnibus his habens primatum ex providentia sua et largitate suæ bonitatis, in omnibus dat esse formæ per creationem, quia creatio est proprius actus ejus; in aliis autem secundis et deinceps principiis, quæ sine ipsa nil possunt, operatur ad formæ determinationem et distinctionem, præter hoc quod animam intellectualem se ipsa ac propria operatione producit. Propter quod sextodecimo de Animalibus ait Philosophus, quod solus intellectus est ingrediens ab extrinseco. Idcirco nullius corporis actus est; estque subjectum veritatis æternæ, secundum Platonem, et immortalitatis habet radicem, ut ait Alphorabius in libro suo de Intellectu et intelligibili. — Et hanc fateor meam esse opinionem de productione formarum, quia et philosophiæ congruit, atque catholicæ fidei et dictis Sanctorum in nullo contradicit. — Hæc Albertus.

Cujus dicta recitative commemoro. In cujus verbis etiam videtur obscurum quod ait, Post ista, videlicet post opinionem Socratis et Platonis, Anaxagoræ venit tractatus, qui dixit, quod omnium materia erat confusum quid et chaos, etc. Anaxagoras namque fuit ante Platonem et Socratem, ut etiam ex præinductis patet Alberti verbis. Rursus, opinio illa de chao seu confusa materia et indistincta, ab Aristotele Platoni adscribitur, ac primo Timæi habetur. — Insuper, quod ait Albertus, esse omnium formarum dari a prima causa per creationem, videtur obscure prolatum. Forma namque non habet nisi unum esse substantiale et actuale; et si illud esset a Deo immediate per creationem, formæ de potentia materiæ eductæ, essent a Deo creatæ atque ab ipso immediate productæ. Nempe ab illo res vere ac immediate producitur ac creatur, a quo suum esse substantiale et actuale immediate per creationem suscipit et sortitur. — Amplius, in verbis præhabitis videtur Albertus formarum inchoationem insinuare ac tangere, et illa sua opinio multis patet calumniis seu objectis, ut alibi habet ostendi.

Præterea de quæstione proposita scribit

Albertus in prima quæstione secundæ partis Summæ suæ : Dum quæritur de uno principio, quæritur de principio efficienti, et formali seu exemplari, et finali : de principio, inquam, universi esse veri et boni, id est de causali principio totius esse et veritatis ac bonitatis omnium causatorum. Hoc autem principium in prima rerum productione non potest habere aliquid præjacens ex quo et in quo operetur ut in materia, nec potest uti instrumento, nec dispositionibus materiam ipsam aptantibus. In omnibus enim principiis quæ præsupponunt materiam et instrumento dispositionibusque utuntur, aliquid de ipso esse est a materia, et aliquid ab instrumento, aliquid quoque a dispositionibus : et sic illa principia non sunt causa totius esse et veritatis ac bonitatis quæ sunt in causatis, nec sunt sufficientis potentiæ ad producendum in esse sua causata; sicque nequeunt esse prima principia. — Sic ergo loquendo de primo principio, non est nisi unum. Mundus namque archetypus in mente divina consistens, principium est omnium quæ sunt facta, eo quod sint in ipso sicut artificiata in artificis arte. In omnibus autem generaliter verum est, quod una est ars et una scientia oppositorum, et dissimilium, et inæqualium : quod et maxime verum est in arte prima, quum teste Philosopho sexto Ethicorum, ars sit factivum principium cum ratione omnium de quibus est ars. Mundus vero archetypus, est ars prima, et una notitia boni ac mali, boni per formam idealem, mali per privationem; et item rei corporalis ac spiritualis, ordinati et inordinati, mobilis et immobilis, materialis et immaterialis, unius quoque et multi. Unde septimo capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius protestatur, quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, mobilia immobiliter, confusa inconfusibiliter in ordine ad unum, multa unite. Omnium ergo horum Deus artifex primus unicum exstat principium. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, Alberti discipulus,
A in Summa sua, libro quarto : Primum (dicens) principium unum esse, supra probavimus via physica per rationem primi motoris. Nunc idem probabimus ex ratione primi principii, quod primam causam vocamus, Platonis philosophiam in hoc Aristoteli præferentes. In omni etenim genere rerum in quibus invenitur medium compositum ex extremis quorum utrumque est substantia et habent rationes oppositas, necesse est inveniri extrema simplicia, quia compositum resolvitur
B in principia componentia. Præcipue quoque hoc verum est in quolibet genere causæ. In omni quippe genere causarum invenitur quod est causa et causatum, quod ex multis virtutibus exstat compositum, puta causantis et causati : quæ quando diversæ sunt, diversas important substantias habentes oppositas rationes. Ergo resolvitur in id quod est ante se ut causans, et in id quod est post se ut causatum. Aut ergo in hac resolutione contingit venire in primum causans et in ultimum causa-
C tum, aut non : si non, infinita erunt media causantia causata, quod est impossibile. Est ergo in genere causæ efficientis, aliquid efficiens tantum, quod vocamus primum principium ; et aliquid effectum tantum, quod est ultimum; et aliquid efficiens et effectum, quod est medium : et ita in aliis causis.

Denique hoc principium appellatur principium primum, id est ante quod nihil : non ita quod ordo ad nihil maneat affirmatus, sed dicitur principium secundum
D ordinis rationem, secundum quod ipsum ordine prioris nihil habet ante se quod se habeat ad suum esse; vel privative, quoniam non processit ex privatione sui esse; vel negative, quoniam esse suum nunquam potuit negari; vel potentialiter, quoniam esse suum nunquam potuit radicari in aliquo ante se. Si enim ordo maneret affirmatus, tunc nihil esset ante ipsum, et ipsum ex nihilo processisset. Vocatur ergo primum principium secundum ordinis rationem, ex eo quod omnia secundum ordi-

nem reducantur ad ipsum, ipsum secundum esse suum non reducitur in aliquid ante se : quia ut dicit Boetius, in omni quod est citra primum, aliud est esse, et aliud quod est : quod aliqui vocant *quod est* et *quo est*. In primo autem hæc penitus idem sunt. Id namque quod nihil habet ante se negative aut privative aut potentialiter, oportet esse suum non habere ab alio. Sicque oportet quod esse suum sit ipsum quod est, seu quidditas sua : si enim differret ab ea, accideret quidditati, et haberet illud non a se. Quum ergo quælibet res quidditatem suam habeat a se formaliter, quoniam quidditas rei est de intellectu ac ratione ipsius ; patet quod primum principium nec secundum quod est nec secundum esse reducitur in aliud. — Porro quæ sunt citra primum, a se habent quod sunt, ut patet per hoc quod negatio habet affirmationem causam sui. Quum enim dicitur, Homo non est asinus; causa est, quoniam homo est homo. Quæ vera est, sive homo sit, sive non sit, eo quod ibi dicatur *quod est* de *quo est*. Et sic *quod est* per se ipsum refertur ad se ipsum, et non per aliud quod influat super ipsum. Patet igitur, quod omne quod est, habet a se ipso quod est. Esse autem suum necessario habet ab alio, quum sit ex nihilo. Ex quo sequitur, quod possibile fuit ad esse et ad non esse, et tale esse differt ab eo quod est; et quod esse suum non est ei substantiale, sed accidentale, secundum quod accidentale vocatur omne quod non convenit alicui per se, id est secundum quod ipsum, sed per accidens, id est ab alio. Quumque omne *per accidens* reducatur ad *per se*, omnia secundum esse suum reducuntur ad primum principium tanquam ad causam. — Hæc Udalricus.

At vero dicta Petri de Tarantasia de hac quæstione, in præinductis verbis Thomæ continentur.

Similiter dicta Richardi de Mediavilla, qui addit : Si essent duo principia creaturarum quorum unum non esset ab alio, quodlibet illorum esset necesse esse per se ipsum, quoniam esse nullius illorum dependeret ab alio. Sicque illorum quodlibet summe esset, et ita quodlibet illorum esset verus Deus. Probatum autem est in primo libro, impossibile esse plures aut duos veros Deos. — Concordat Ægidius, qui ista prolixe declarat. tom. XIX, p. 147 D'.

Antisiodorensis quoque episcopus, dominus Guillelmus, in Summa sua, libro secundo, diffuse tractat de malo, ostendens quod non sit aliquid positivum, ut Manichæus confinxit. Et allegat Augustinum in libro contra Epistolam fundamenti dicentem : Ideo deceptus est Manichæus, quoniam prius voluit scire unde sit malum, quam quid sit malum. Si enim scivisset quod malum nihil est, nunquam aliquod ens posuisset principium mali.

Denique Hannibal : Omnis (inquit) res cujus essentia non est suum esse, habet esse suum ab alio sibi influxum : quia si esse rei est præter essentiam ejus, oportet quod ei conjungatur per aliquam causam. Quæ quidem esse non potest ipsa rei essentia, sicut subjectum causa est accidentis : quoniam nihil potest esse causa alicujus, nisi per hoc quod esse habet. Unde relinquitur, quod cujuslibet rei quæ non est suum esse, sit causa essendi aliquid separatum ab ea. Nulla demum res potest esse cujus essentia sit suum esse, nisi una tantum, quoniam hujus rei esse non additur alicui per quod dividatur vel contrahatur : sicut non posset esse nisi una albedo separata seu per se subsistens. Relinquitur ergo, quod non potest esse nisi unum increatum; et per consequens in ipsum sicut in causam oportet res alias omnes reduci. Hæc Hannibal. — Cujus responsio procedit secundum viam dicentium, quod esse et essentia in creaturis realiter differunt. Unde et hanc rationem etiam Avicenna in sua Metaphysica tangit, Thomas quoque, Ægidius et Petrus.

Præterea, contra prætactam Manichæorum perfidiam dominus Guillelmus, Parisiensis episcopus, in primo volumine suo

de Universo plenissime scribit : Hic (inquiens) error cœpit in Perside, et auctor ejus dictus est Manes : cujus sequaces a Christianis vocati sunt Manichæi. Sed et ipse Manes frequenter vocatur Manichæus. Fuitque error iste et adhuc est non solum perniciosissimus, sed etiam pestilentissimus. Quapropter ipsum etiam igne et gladio persequi et exterminare plebs christiana non cessat. Decepit autem hic error præsertim vulgares intelligentiæ parvæ et exercitationis permodicæ. Præfatus ergo seductor atque falsiloquus posuit duo principia duosque deos : quorum unum vocavit deum lucis, quem dixit esse benignum ; alterum vero deum tenebrarum, quem dixit malignum. Conformiter posuit duo universa duoque regna, videlicet regnum lucis et regnum tenebrarum ; duas quoque gentes, quas juxta nominationes jam tactas nominavit gentem lucis et gentem tenebrarum. Sed et substantias nobiles divisit juxta hunc modum : et quas Græci vocant eudæmones, Latini vero angelos bonos, dixit a deo bono, principe lucis, esse creatos, et esse ipsius ministros ; quas autem Græci vocant cacodæmones, Latini angelos malos atque diabolos, posuit creatos a principe tenebrarum, deo maligno, et ejus esse ministros ad omnia mala promptissimos. Posuitque contrarietatem inter hos principes non solum perpetuam, sed et æternam, et inter regna ac gentes eorum. Imo et alia innumerabilia deliramenta confinxit. — Dico ergo, quia quum erronei isti ponant duo principia, et illa esse contraria et coæqualia ac coæterna, coguntur fateri utrumque esse necesse esse, ideo simplex in ultimitate seu fine simplicitatis. Si enim alterum eorum esset compositum, haberet partes, nec esset primum principium, quum haberet partes se priores et dependeret ex illis, nec esset necesse esse.

Prosequitur autem hic doctor disputationem suam multum prolixe, et virtus rationum suarum competenter præhabita est : ideo brevitati studens, pertranseo.

A Nam et Thomas in Summa sua de Malo, contra insaniam illam plenissime scribit. Jamque hæresis illa (Deo laus) undique est exstincta. Quæ et facillime potest confundi. Si enim deus ille tenebrarum est tantæ potentiæ ut a deo lucis nequeat superari, et intellectuales creavit substantias, habet in se notitiam veritatis, et sapientiam, vitam, essentiam, potestatem, perfectionem. Notitia autem veritatis, sapientia, vita, esse, sapere, posse, potestas, perfectio, sunt quædam bonitates secun- Opusc. de Malo.

B dum se, et appetibiles sunt : non ergo sunt puræ malitiæ, nec deus ille essentialiter malus est. Denique, teste præfato doctore, in tantum desipiunt Manichæi, ut deum tenebrarum dicant esse corporeum, totumque regnum ejus esse tenebrosum tenebrositate etiam corporali, et ipsum cum gente sua habitare in terra tenebrosa infinita et infinita caligine cooperta, atque in igne teterrimo. Manifestum est autem quod secundum hoc non poterit dici simplex nec necesse esse. Imo hæc omnia ab

C Aristotele et melioribus philosophis satis sunt improbata, videlicet, nullum corpus posse infinitum consistere, nec intellectuales substantias esse corporeas, nec infinitam virtutem in corpore esse finito. Et breviter, ut S. Leo recitat Papa, prodigiosus ille signifer mendaciorum, inexplicabilium falsitatum monstra contexuit.

Præterea in Summa virtutum et vitiorum, tractatu de Fide, deliramenta Manichæorum diffusius exprimuntur atque clarissime reprobantur.

D Dixit itaque Manichæus deum tenebrarum corporalia et corruptibilia produxisse, et ipsum fuisse deum legis ac Prophetarum ; deum vero lucis, intellectuales et spirituales produxisse substantias, ipsumque esse deum evangelicæ legis, et ipsum ante formationem hujus sensibilis mundi, bellum gessisse contra deum ac principem tenebrarum, atque in tantum prævaluisse, quod de corporali materia a principe tenebrarum creata, fecit cœlos ac cœlestia corpora, tanquam muros et for-

talitia in munimine regni sui adversus impugnationes principis tenebrarum, admiscens corporibus illis cœlestibus lucem visibilem pro decore. Insuper dixit stolidissimus Manichæus, in quolibet homine esse animas duas : unam naturaliter malam nec ad virtutes flexibilem, a deo tenebrarum creatam et missam, ac omnia mala quæ fiunt ab homine operantem; aliam vero animam bonam, de substantia boni dei productam et jugiter virtuosam : quam dixit a principe lucis missam in corpus ad reprimendum et temperandum mala animæ naturaliter malæ, ita quod deus lucis vidit quanta labes ac vastitas suo regno immineret, nisi animas bonas corporibus immitteret ad temperandum tyrannidem atque facinora; ipsasque animas bonas ex mixtione cum animabus malis aliqualiter inquinari, ligari et retardari a reditu ad regionem ac populum lucis, et ob hoc liberatore indiguisse, ideoque Christum venisse, non vere in carne, sed in similitudine ac phantasmate carnis, ad reducendum animas bonas ad luminis regionem. Alia multa vana, stulta et frivola, imo ridiculosa, insipientissimus Manichæus ac ejus sequaces finxerunt. Sed et turpia quædam ac prorsus sacrilega in suis sacris exercuerunt. Contra quæ omnia doctores catholici, potissime beatissimus Augustinus, qui longo tempore fuit perfidia Manichæi seductus, scripserunt; ipseque Augustinus in pluribus locis, videlicet in libro contra Faustum quemdam, episcopum Manichæorum, atque in libro contra Fortunatum, Manichæorum presbyterum, in libro quoque de Duabus animabus, et in libro contra Epistolam fundamenti, et alibi.

Legitur in vita S. Thomæ de Aquino, quod invitatus a sancto ac piissimo rege Franciæ Ludovico ad prandium, in ipso convivio speculationi suæ intentus, venit ad raptum. Tandem reversus ad se, sumpto in manu cultello super mensam percutiens : Modo, inquit, conclusum est contra Manichæum. Tuncque Prior secum ad (A) mensam sedens, traxit eum cum cappa, dicens : Frater, attende te esse in mensa regis. Mox Thomas exteriora advertens, humili capitis inclinatione petiit sibi a rege ignosci. Rex autem delectatus in his, jussit notarium advocari ad scribendum quæ sanctus Doctor in illa elevatione consideravit.

Nunc objecta in principio quæstionis inducta, solvenda sunt : quæ ex præhabitis multipliciter atque faciliter queunt dissolvi. (B) Nempe ad primum dici potest, quod etiam inter mala est maximum malum, sed non ut posuit Manichæus. Quum enim duplex sit malum, videlicet culpæ et pœnæ, inter mala culpæ est maximum malum, id est gravissimum vitium, ex quo et cetera oriuntur eo modo quo unum peccatum ex alio nasci ac procedere perhibetur, non quasi ex causa positiva et effectiva, sed dispositive aut concomitanter seu demeritorie, vel aliis consimilibus modis. Sic equidem amor privatus fertur omnium vitiorum (C) origo, superbia quoque ; sed et odium Dei gravissimum et maximum malum est. Denique inter mala pœnæ, pœna ignis infernalis dicitur maxima, seu aliud quodcumque tormentum inferni. — Thomas vero in Scripto respondet, quod summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, sed solum secundum vocem. Primo, quoniam summum malum esse non potest, quoniam nihil est essentialiter malum, quum ens et bonum, unum et verum, convertibilia sint; nec aliquid (D) sit adeo malum quin in ipso sit aliquid boni, ad minus esse. Propter quod Philosophus quarto asserit Ethicorum : Si esset malum ita perfectum quod proveniret ex omnium corruptione circumstantiarum, non sustineret se ipsum. Secundo, quoniam summo bono, quod nullo modo potest auferri nec minui, nihil opponitur privative neque contrarie. Unde nec particulare malum opponitur summo bono directe, sed particulari bono quod per ipsum privatur. Et dico aliquid directe

opponi alteri, quando opponitur ei secundum quod hujusmodi : sicut albedo manus nigredini manus; nigredini autem parietis opponitur indirecte, utpote non in quantum est albedo istius aut nigredo illius, sed in quantum albedo et nigredo.

Quumque adjicitur, quod in omni genere primum et maximum est causa sequentium, verum est in positivis, quibus potest competere ratio et efficientia causæ.

Ad secundum dicendum, quod animalia omnia illa aliquid bonitatis, entitatis, decoris et utilitatis participant, prout divinus Dionysius contestatur, et spectant ad ordinem ac pulchritudinem universi; et quamvis unum alteri sit nocivum, non tamen omnibus neque simpliciter. Insuper, ad moralem instructionem, ad virtuosam exercitationem, ad multiplicem considerationem, ad incutiendum salubrem timorem, ad provocandum gratiarum actionem, animalia hujusmodi conferunt, sicut et experientia docet.

De Divin. nom. c. IV.

Per quod patet solutio tertii. Talis namque contrarietas ordinem rerum naturalem et complexionum diversitatem consequitur; nec simpliciter ac universaliter, sed quantum ad quid et particulariter, est nociva. Sapientia etiam Creatoris ordinavit inferiora ac minora in usum et pabulum superiorum.

Ad quartum, quod auctoritas illa verificatur de his quæ vere ac proprie exstant contraria, et habent fieri circa idem. Sic autem, ut patuit, nihil contrariatur bono altissimo, nec summum malum dicit quid positivum.

Ad quintum respondet Albertus : Error Manichæorum ex ignorantia venit. Putabant enim, quod sicut bonum est quod venit a bono, atque plantatum est in forma boni a quo est, ita malum sit quod est a malo, et plantatum in forma mali a quo est. Quod reprobatum est alibi : quoniam malum non est in forma mali, et malitia non est forma. Ait namque S. Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, quod malum non est quid exsistens, nec

Summ. th. 2ª part. q. 1.

A aliquid in exsistentibus. Ideo non est forma, sed defectus boni et pulchri secundum formam. Hinc illud in quo est malum, malo non formatur, sed deformatur, ac privatur modo, specie et ordine in esse, et forma veri et boni. Propter quod non potest habere principium directe et perfecte efficiens, sed deficiens, ut asserit Augustinus : et hoc est liberum arbitrium hominis aut angeli a summo bono deflexum. Quod vero ait Philosophus, quod bonum et malum non sunt in genere, intelligit quod non sunt in genere uno tantum secundum quod una coordinatio prædicabilium constituit unum genus : imo sunt in omni genere, ita quod bonum in genere substantiæ est substantia, et in quantitate quantitas, et in qualitate qualitas, sicque de aliis; malum autem in omni genere est ut privatio boni. Quemadmodum etiam ens secundum formam et actum, atque privatio entis secundum formam et actum, non reducuntur in diversa principia agentia in natura, sed in unum agens, et in alterum deficiens ab illo; sic bonum et malum reduci nequeunt in diversa activa principia, sed in unum agens, et in alterum ab illo deficiens. Causa autem deficiens, in nullo potest esse primum principium. Hinc in libro LXXXIII Quæstionum loquitur Augustinus : Omne quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non esse. Hæc Albertus. — Dictum est quoque, quod malum privative sumptum, non est proprie genus, sed reductive in genere.

D Ad sextum, quod omnis creatura aliquid divinæ perfectionis participat, non tamen omnia, sed nec eamdem nominationem, rationem et mensuram. Deus vero omnia idealiter et exemplariter operatur; et quædam ab ipso intelligentiam sortiuntur, quædam esse tantum, quædam esse, vivere et sentire.

Ad septimum, quod Deus cuncta produxit ut essent, et conservat ea in esse secundum capacitatem et dispositionem ipsorum, de necessariis quoque providet

eis. Nec directe intendit destructionem et (A) corruptionem eorum, sed indirecte et quasi per accidens, in quantum ad unius generationem, conservationem et pabulum, sequitur sive requiritur alterius corruptio atque destructio : sicut ad cibationem unius animalis sequitur mors cujusdam alterius. Ideo scriptum est in libro Sapientiæ : (Sap. I, 13, 14.) Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum : creavit enim ut essent omnia, et sanabiles fecit nationes orbis terrarum. Præterea Damascenus libro primo, capitulo quinto, compendiose demonstrat, (B) impossibile esse plures consistere deos, nec mundum posse persistere nisi regatur ab uno summo principio : quod si pugna et contrarietas esset inter rectores, dissolveretur. Libro item secundo testatur, quod malum sit privatio boni, et tenebræ privatio luminis. Quas rationes Alexander prosequitur clarius.

Quemadmodum etiam Bonaventura ostendit, magna et rudis fuit imperitia Manichæi sic arguentis : Oppositorum et contrariorum oppositæ atque contrariæ sunt (C) causæ. Quod de causis intrinsecis, non extrinsecis, verificatur : alioqui aliud esset primum causale principium calidi, aliud frigidi. Verumtamen dici potest, quod Deus unumquodque propria condidit ratione : sicque diversorum et oppositorum ideales in Deo rationes exemplaresque causæ distinctæ sunt. Nihilo minus ab eodem libero arbitrio potest esse bonum virtutis, in quantum participat aliquid divinæ perfectionis; et malum culpæ, in quantum distat a Creatore, et ex nihilo est, ac im- (D) perfectum, vertibile atque mutabile in se ipso, nisi per dona gratiæ aut gloriæ adjuvetur ac confirmetur. Unde in libro Job (Job IV, 18, 19.) habetur : Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem : quanto magis hi qui habitant domos luteas consumentur velut a tinea ? Itaque quum Deus sit causa voluntarie ac libere operans ac totum ordinem rerum instituens, potest contrariorum et oppositorum esse causale principium, sicut et idem pictor, pulchræ ac fœdæ imaginis causa est : imo pulcher pictor frequenter turpem facit imaginem, et turpis pictor formosam. Non enim oportet, imo neque possibile est, effectum suæ causæ in omnibus conformari : imo omne creatum, quantumcumque perfectum, necessario occumbit ac deficit infinite ab excellentia Creatoris.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An omnia profluxerunt a Deo per creationem.**

Videtur quod non. Primo, quia commune est apud philosophos dictum, ex nihilo nihil fieri. — Secundo, quoniam quod fit, fuit in potentia antequam fieret; et illa potentia fuit passiva, et fundabatur in aliquo, puta in materiali principio, sicque ex illo est orta productio. — Tertio, in permanentibus fieri est via ad factum esse, atque præcedit illud : sed quod creatur, fit. Ergo antequam creatum est, fieri illud in aliquo subjectatur : non ergo ex nihilo producitur. — Quarto, si creatio est aliquid, aut est creator, aut creatura : non creator, quia non denominaret formaliter creaturam; nec creatura, quia sic crearetur, et creationis esset creatio, quum tamen secundum Philosophum quinto Physicorum, generationis non sit generatio, nec mutationis mutatio.

In oppositum est Scriptura, et illud libri Causarum : Prima rerum creatarum est esse.

Ad hoc Thomas respondet : Creationem esse, non tantum fides tenet, sed ratio quoque demonstrat. Omne namque imperfectum in aliquo genere, manat ab eo in quo natura generis illius reperitur perfecte. Quumque omnia citra primum sint entia imperfecta, et ipsum esse participent, oportet ut totum quod sunt et habent, a primo et perfecto esse originaliter

oriatur : quod est creari. Creare enim est in esse producere rem secundum totam suam substantiam. — Denique ad rationem creationis pertinent duo. Primum est, quod nihil præsupponit in re quæ creari dicitur : et in hoc ab aliis mutationibus differt. Generatio namque præsupponit materiam, quæ non generatur, sed per generationem completur, transmutata et actuata per formam substantialem. In reliquis vero mutationibus præsupponitur subjectum quod est ens completum. Hinc causalitas generantis vel alterantis non se extendit ad omne id quod reperitur in re, sed ad formam quæ de potentia in actum educitur. Secundum est, ut in re quæ creatur, non esse præcedat esse : non prioritate durationis aut temporis, ita ut res prius non fuerit; sed prioritate naturæ, sic quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, quoniam esse non habet nisi ex influentia causæ superioris : prius etenim unicuique naturaliter convenit quod non convenit ei ex alio, quam quod convenit ei ex alio. Et per hoc differt creatio a generatione æterna, in qua non esse non præcedit esse; nec dici potest quod Filius Dei si sibi relinquatur, non habeat esse, quum a Patre suscipiat idem ipsum esse quod Patris est, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. Itaque secundum hæc duo, creatio dicitur esse ex nihilo : tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatum per præpositionem *ex*, ad aliquid præexsistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non est ex aliquo præexsistenti; tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil præexsistens natura affirmatus, ut dicatur creatio esse ex nihilo, quoniam res creata naturaliter prius habet non esse quam esse. Et si hæc duo sufficiant ad rationem creationis, potest creatio demonstrari; sicque eam quidam philosophi posuerunt. Si vero dicatur tertium exigi, ut scilicet non esse duratione præcedat esse, demonstrari non valet; nec a philosophis conceditur, sed fide tenetur. Hæc Thomas in Scripto.

A Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima quinta : Non solum, art. 1.
inquit, considerare oportet emanationem particularis entis ab ente particulari, sed emanationem quoque totius entis a causa universali, quæ Deus est : quam emanationem creationis nomine designamus. Quod autem secundum emanationem particularem procedit, non præsupponitur emanationi : sicut dum homo generatur, prius non fuit homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Simili-
B ter quod procedit secundum emanationem universalem, non præsupponitur emanationi hujusmodi. Unde si consideremus emanationem totius entis universalem a primo principio, impossibile est quod aliquod ens ei præsupponatur. Idem vero est, nihilum et nullum ens. Hinc sicut generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil. Hæc in Summa.

Præterea de hac re subtilius atque dif-
C fusius scribit in Summa contra gentiles,
libro secundo per diversa capitula : Omne lib. II, c. 15.
(inquiens) quod alicui convenit non secundum quod ipsum, per aliquam causam convenit ei. Quod enim causam non habet, primum et immediatum consistit : idcirco oportet ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile autem est aliquid convenire duobus, et utrique secundum quod ipsum : quod namque de aliquo dicitur secundum quod ipsum, non illud excedit, sicut esse rationale sive risibile
D non excedit hominem. Impossibile ergo est aliquid de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet aut unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris mixto; aut quod aliud tertium sit causa utrique, quemadmodum duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni quod est : impossibile igitur est esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi. Ab illo ergo cui nihil est causa essendi, necesse est esse omne quod qualitercum-

que est. Præterea, si dicatur ens non prædicari de cunctis univoce, nihilo minus præinducta conclusio sequitur : non enim de multis æquivoce dicitur, sed per analogiam; sicque necesse est fieri reductionem ad unum. — Insuper, quod alicui convenit ex sua natura, non ex aliqua causa, non potest in eo esse minoratum neque deficiens. Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahatur sive addatur, non manet ipsa natura, sicut in numeris patet. Itaque si natura integra permanente, aliquid minoratum inveniatur in ea, id non dependet simpliciter ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur uni convenit minus quam alteri, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex aliqua causa. Illud ergo est causa omnium in aliquo genere, cui maxime competit illius prædicatio generis : sicut quod maxime calidum est, est causa caloris in aliis. Deo autem potissime ac perfectissime competit esse : idcirco est aliis omnibus causa essendi. — Amplius, secundum ordinem effectuum oportet ordinem esse causarum : quia effectus suis proportionati sunt causis. Quemadmodum igitur effectus proprii reducuntur in proprias causas, ita quod effectibus propriis est commune, oportet reduci in causam communem. Quumque esse universis effectibus sit commune, oportet ipsum reduci in aliquam causam quæ sit supra omnes causas. Prima autem causa Deus est. — Rursus, quod per essentiam dicitur, causa est omnium quæ per participationem dicuntur : solus autem Deus est ens per essentiam. Hæc ibi. Ubi et istud multipliciter comprobatur. Verum brevitati studens, abbrevio.

Concordat Petrus : Triplex (dicens) est modus productionis alicujus ex aliquo, scilicet, aut de sua natura, aut de aliena, aut de nulla. Primus est generatio; secundus, factio; tertius, creatio. Quumque omnis actus nobilis includatur in omnipotentia, oportet hos tres actus omnipotenti Deo adscribere. Omnipotentiæ quippe est

A totum effectum producere sine alterius indigentia causæ. — Porro quod dicitur *de nihilo,* tripliciter potest exponi. Primo, ut designet causam materialem, sicut cultellus factus fertur de ferro; secundo, causam efficientem, quemadmodum opus est de artifice : et his modis de nihilo nihil fieri potest. Tertio, ut dicat rationem ordinis tantum : et hoc dupliciter. Primo, ut dicat ordinem naturæ dumtaxat, sicut de informi materia fit formata. Secundo, ut dicat etiam ordinem durationis, ut de ma-
B ne fit meridies. Primo modo dicunt philosophi mundum creatum, quamvis æternum : quoniam totum suum esse a Deo sortitus est. Secundo modo dicunt theologi mundum a Deo creatum. — Amplius, nobilior atque potentior est causa sibi sufficiens ad totum effectum causandum, quam non sufficiens ad hoc. Causa prima potentissima ac nobilissima est : totum ergo producit. Hæc Petrus. — Idem Richardus.

Bonaventura demum hic loquitur : Secundum theologos atque philosophos, om-
C nes res mundanæ habuerunt principium productivum, tum propter rerum varietatem, tum propter earum mutabilitatem, tum propter rerum ordinem, tum propter earum imperfectionem. Multitudo namque ortum habet ab unitate, et motus ac mutabile ab immutabili; ordo quoque ad primum, et imperfectum ad perfectum, originaliter ac ultimate reducuntur.— Denique, quod non est ab alio, est a se ipso, et tale non indiget alio ut sit. Sed omne intrinsecum principium rei indiget alio ad hoc
D quod sit, quoniam forma eget materia, et econtra : utrumque ergo a Deo est. — Rursus, efficiens et finis, sunt causæ correlativæ, ut secundo Metaphysicæ dicitur. Ergo quod non est ab alio, non est ad aliud. Sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt : quia secundum omne quod sunt, appetunt bonum, et status non est nisi in summo bono. Et quod ratio ista exsistat idonea, sic probatur : Bonum et ens convertuntur. Ergo quod se ipso est ens, se ipso est bonum ens. Quod autem

se ipso est bonum, non est propter aliquid A aliud : ergo quod non est ab alio, non est propter aliud. Quum ergo mundana omnia, imo omnia quæ sunt citra Deum, secundum se tota sint propter aliud, constat quod sint ab alio. Hæc Bonaventura.

Summ. th. 2ª part. q. 2. At vero Albertus : In hujus (ait) quæstionis solutione laborat Magister, dicendo quod verba hæc, facere et creare, de Deo et creaturis dici nequeunt secundum rationem eamdem : quia quum dicimus Deum aliquid facere, non aliquem in operando motum intelligimus ei inesse, nec aliquam B in laborando passionem, prout nobis solet accidere; sed ejus æternæ voluntatis aliquem novum significamus effectum, hoc est æterna ejus voluntate aliquid noviter exsistere. Estque ista solutio bona, ac sumpta ex verbis Augustini et Strabi super illud Genesis : In principio creavit Deus cœlum et terram. (*Gen.* I, 1.) Creatio quippe activa non est aliquid medium inter creantem et creatum : quia creatum obedienter se habet ad creatoris voluntatem, sive accipiatur in potentia creatoris, sive in esse C secundum quod actu est. Nec aliter verum esset illud Apostoli ad Romanos : Deus vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. (*Rom.* IV, 17.) — Hinc creatio est exitus in esse ejus quod fit ex nihilo, et est proprie actio primi principii. Sed hæc actio de ipso non dicitur sicut dicitur actio de creaturis, in quibus temporalem motum significat : quia in eis agens ut agens, non comparatur ad patiens nisi per influxum actus ac virtutis in patiens. In Deo autem non designat aliquid actus et virtutis in- D flui patienti, sed quod ad imperium voluntatis divinæ totum creatum secundum id quod est et secundum totum esse suum, vocetur ad esse ex nihilo sine motu agentis. Hæc Albertus.

Hinc Udalricus in Summa sua, libro quarto : Actus proprius Dei est creare : quod est ex nihilo facere, ut asserit Damascenus libro primo; et sumitur ibi *facere* pro actione artificiali, sicut sumit Philosophus septimo Ethicorum, distinguendo factibilia contra agibilia. Attribuitur quoque hoc facere Deo per excellentiam, quemadmodum cetera quæ Deo et creaturis communia sunt, omni videlicet imperfectione exclusa. Deus quippe sola voluntate ex non ente ad esse cuncta deduxit : sicque in quantum per suam scientiam operativam seu practicam est universorum principium, sic actio sua est factio. Quumque dicitur, ex nihilo, præpositio *ex* non tenetur causaliter, quoniam nihil nullius est causa, sed ordinaliter. — Hinc activa creatio tria includit, secundum quæ omnis effectus causatur a Deo, puta : potentiam Dei, quæ semper in actu est in se ipsa; et scientiam, semper se eodem modo habentem; ac voluntatem, quæ invariabiliter stat in hoc quod hæc aut illa res procedat in actum non ab æterno, sed tempore opportuno, secundum dispositionem ac rationem divinæ scientiæ. Connotat autem nomen creationis istius effectum in creatura : idcirco Deo non convenit ab æterno. Insuper, super ista fundatur atque consequitur quædam relatio, qua Deus nominatur creator, et ad creaturam refertur, imo creatura magis ad ipsum, quoniam in Deo est relatio rationis dumtaxat. Ideo quidam dicunt creationem non dicere actionem, sed relationem, intelligentes hoc de actione quæ diversa est ab agente.

Convenit itaque Deo creare, quum ei solum conveniat causare alio nullo causante, ita quod nihil præexigit, nil supponit, quod per se influat in ejus effectum. Mentitur ergo Averroes, qui super octavum Physicorum affirmat non derogare divinæ potentiæ, si dicatur non posse illud quod non potest fieri, id est creare : quia communis conceptio animi est, in qua cuncti consenserunt philosophi, ex nihilo nihil fieri. Ipse namque æquivocat *fieri* : quod uno modo dicit naturalem mutationem, ut est generatio; et sic vera est conceptio illa. Alio modo dicit productionem ipsius esse post non esse, per simplicem primi principii actionem, sine præsuppositione cujuscumque alterius

causæ : et ita derogaret divinæ potentiæ non posse creare, quoniam sequeretur ipsam non esse primam virtutem, quia in quolibet genere causæ primum causat sine aliis, non econtra. — Præterea, quamvis activa creatio dicat tria, passiva tamen creatio non dicit nisi duo, videlicet effectum creationis activæ, et relationem fundatam super exitum illum in esse; non autem dicit passivam potentiam correspondentem activæ potentiæ Creatoris, quia sic creatio activa aliquid præsupponeret in quo potentia illa fundaretur passiva. — Hæc Udalricus.

Albertus autem hoc loco de creatione pauca inquirit. Sed in exordio libri sui de IV Coæquævis octo quæstiones movet de ea, videlicet : an sit, quid sit, cujus sit proprius actus, an sit communicabilis causis creatis, an sit opus naturæ vel voluntatis, an sit actus separabilis ab operatione naturæ atque propositi, an sit magis ostensiva potentiæ quam sapientiæ seu bonitatis, utrum sit actus naturalis aut miraculosus. — Et nunc patuit, quod oportet ponere creationem, et quid sit, itemque quod sit actus proprius omnipotentiæ Dei. Dicit quoque, quod non sit communicabilis creaturis, quum sit actus infinitæ virtutis. De hoc tamen suo loco plenius est tractandum. Addit etiam, quod creatio est opus voluntatis et naturæ. Secundum enim quod voluntas est principium operans super essentiam sibi extrinsecam, quemadmodum ars, sic est opus voluntatis; sed quia in Deo realiter idem sunt natura et voluntas, sic creatio etiam dicitur opus naturæ atque substantiæ. Proprie vero natura est principium intrinsecum in eadem essentia producens sibi simile secundum formam et speciem : sicque creatio non est opus naturæ, sed generatio. Præcipue quoque creatio ostendit potentiam. Cetera suis locis patebunt.

Postremo Hannibal : Deus, inquit, ab omnibus intelligitur id quod est primum in genere causarum agentium, inter quas effectus primæ causæ per causas secun-
A das determinatur : quemadmodum actio solis determinatur ad productionem pomi per virtutem activam exsistentem in planta. Oportet ergo quod causa secunda causet esse secundum quod est in determinata natura solum, sed causa prima secundum generalem rationem effectus. Ideo Deus, qui est simpliciter prima causa, est universalis causa entis in quantum hujusmodi, quemadmodum ignis causa est calidi in quantum est calidum. Ideo ad causas secundas naturales spectat efficere
B res secundum formam tantum, per quam unumquodque determinatur ad propriam speciem; Dei vero est producere rem secundum totum entitatis quod est et habet, hoc est secundum formam atque materiam. Hæc Hannibal.

Respondendum ergo ad primum sicut in verbis Udalrici nunc tactum est. — Ad secundum Thomas, Petrus et Richardus respondent : Secundum Avicennam, duplex est agens : unum naturale, quod agit
C per motum; aliud divinum, quod simplici emanatione producit : et hoc non præsupponit potentiam passivam ex parte producti; sed posse rem fieri, non est aliud quam Deum posse eam efficere. — Ad tertium, quod in permanentibus quæ fiunt seu producuntur per mutationem et motum proprie dictum, fieri est via ad factum esse, nec est totum simul. Verum in his quæ creantur, fieri, id est creari, est totum simul; nec est via ad rem nisi secundum modum significandi, prout est
D acceptio quædam ipsius esse : sicque res simul creatur et creata est, sicut simul sunt illuminari illuminatumque esse. — Ad quartum Thomas respondet : Creatio sumitur active et passive. Active, est operatio Dei et ejus essentia cum quadam relatione, ut dictum est. Passive vero est quoddam accidens in creatura, nec proprie dicit passionem, sed relationem. Est enim habitudo habentis esse ab aliquo, consequens operationem divinam; estque in re creata ut in subjecto, quemadmo-

dum filiatio est in Petro, in quantum recipit naturam humanam a patre suo.

Ex præinductis innotescit solutio quæstionum quas quidam hic movent doctores.

Quærit enim Richardus, an creatio sit mutatio. Et respondet : Secundum Gregorium quinto Moralium, mutari, est ex alio ad aliud ire. Quod si intelligatur de duobus extremis realibus, creatio non exstat mutatio, quum non habeat reale extremum nisi terminum ad quem. Si vero intelligatur etiam de extremo secundum rationem, annihilatio, quæ est de ente in non ens, et creatio, quæ est de non ente in ens, dicuntur mutationes. Negationes namque bene sunt entia rationis, in quantum intelliguntur per oppositas affirmationes. Verumtamen quum esse solum secundum rationem, sit diminutum, creatio improprie vocatur mutatio. — Insuper quærit Richardus, an creatio activa sit Creator : et patet ex dictis responsio. — Iterum, an creatio passiva sit creatura. Respondet : Quum creari sit sine motu et mutatione proprie dicta, quibus subtractis, non remanet in passo nisi ad agens relatio; ideo creatio ista passiva, est relatio quædam, quia creari, non est aliud quam nunc primo esse ab aliquo non de aliquo : quod importat relationem creatæ essentiæ ad Creatorem. Hæc Richardus.

Verumtamen aliqui dicunt, quod passiva creatio seu creari, sit ipsamet res creata : quod intelligi potest materialiter ; formaliter vero est habitudo. Nec creatio creatur alia creatione, sicut nec relatio refertur alia relatione, nec differentia una differt ab alia, differentia alia. Imo creatio proprie non creatur, quum creari, sicut et fieri ac generari, sit proprie exsistentium per se. Unde dicunt aliqui, quod concreatur, et improprie fertur creari.

Præterea Bonaventura respondendo ad istud, an creatio dicat medium inter Creatorem et creaturam, affirmat : Creatura uno modo vocatur omne quod est a Deo

A et esse suum habet ab eo : et sic creatio est creatura. Secundo creatura nominatur substantia rei producta ex nihilo : sicque creatio dicit quid medium, non secundum naturam et rem, sed secundum rationem et habitudinem, quæ tamen non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura. Creatio quippe dicit habitudinem ad non esse præcedens, et ad principium productivum : quæ habitudo est quædam mutatio, nec est aliud quam res ipsa. Est etenim triplex mutatio, puta, mutatio ad
B esse, mutatio ab esse, et mutatio in esse. Mutatio ad esse nihil ponit nisi a parte termini ad quem ; mutatio ab esse nihil ponit nisi a parte principii, id est a parte termini a quo ; mutatio in esse ponit aliquid a parte utriusque. Ideo mutari primo modo, nihil aliud est quam nunc primo esse ; mutatio secundo modo, nil aliud quam nunc ultimo esse. Mutatio in esse, utrumque habet extremum, atque subjectum, quod est prius natura quam terminus : ideo talis mutatio potest aliquid esse
C natura præcedens terminum, et diversum ab illo secundum rem. Hinc creatio non est medium inter Creatorem et creaturam sicut generatio inter generantem et genitum. — Denique, triplex exsistit relatio. Una quæ fundatur super proprietatem accidentalem, ut similitudo fundata super albedinem. Secunda quæ fundatur super dependentiam essentialem, ut habitudo materiæ ad formam. Tertia quæ fundatur super originem naturalem. Prima relatio aliquid addit reale ; tertia nihil, ut patet
D in divinis. Media vero relatio dicit aliquid quod est quodammodo idem, quodammodo aliud. Creatio autem dicit relationem hoc medio modo, quoniam creatura essentialiter ac totaliter a Creatore dependet. Et ideo concedendum, quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, sed secundum rationem et habitudinem, ut est dictum. Hæc Bonaventura.

Concordat Alexander quantum ad hoc, quod dicit creationem passivam non esse quid medium inter Deum et creaturam.

Porro Albertus, Ægidius et Udalricus A contestantur creationem passivam esse realem relationem. Nihilo minus Udalricus post hæc paulo post asserit, quod sit relatio secundum dici, et non secundum esse. Quæ non videntur constare, quia relatio secundum dici non vocatur realis.

Thomas quoque in Scripto fatetur, quod creatio passiva sit accidens creato inhærens; et sæpius ait, quod sit realis relatio. — Nihilo minus in prima parte Summæ,
art. 3. quæstione quadragesima quinta, disseruit quod creatio non ponit aliquid in creato. B Quod intelligendum videtur de aliquo absoluto, non de aliquo respectivo. Nam subdit : sed relationem tantum. Ubi et addit : Creatio significatur ut mutatio. Mutatio autem media est quodammodo inter movens et motum. Idcirco creatio significatur ut medium inter Creatorem et creaturam. Creatio tamen passive sumpta, est in creatura, estque aliquo modo creatura. Creationis etiam prout significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed ut est vere relatio, creatura est ejus subje- C ctum, et prius ea in esse, sicut subjectum prius est accidente. Habet tamen creatio ista quamdam rationem prioritatis ex parte objecti, ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, dicendo : Creationem passivam dicunt quidam non esse aliud realiter quam ipsam creaturam quæ creatur, et tamen differre ab ea secundum rationem, quoniam dicit creaturam comparatam ad Creatorem. Alii probabilius D dicunt, quod differt secundum rem, quia est accidens quoddam in creatura, et significat rem quæ non est proprie in prædicamento passionis, sed relationis. Est enim habitudo et dependentia habentis totum esse suum a Creatore, consequens creantis actionem, et rei creatæ exsistentiam seu actum exsistendi, non aliquam passionem, sicut filiatio in filio consequitur actionem patris et exsistentiam filii a patre. Hæc Petrus. — Qui in hac re totaliter sequitur Thomam. Quorum positio verior reputatur quam alia.

Præterea, quod Bonaventura effatur, relationem fundatam super naturalem originem non addere aliquid, verum est in divinis; sed in generatione creaturarum paternitas super generationem fundata, est realis relatio subjecto aliquid superaddens reale.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur, **An cuncta creata, sint a Deo immediate creata, ita quod una creatura non est effective instrumentaliterve creata ab alia.**

Quod universa creata, non sint immediate a Deo producta, primo videtur, quia ab uno simplici non procedit immediate nisi unum, ut Peripatetici dicunt. — Secundo, idem eodem modo se habens, facit idem, non varia et diversa. Deus autem est invariabiliter idem, et æternaliter se uniformiter habens : ergo non facit diversa immediate ac plura. — Tertio, quæ *Rom.* XIII, 1.
a Deo sunt, ordinata sunt, teste Apostolo ad Romanos : ergo creata processerunt ab eo, ordine quodam, non immediate, sed unum alio prius, ut ordo requirit. — Quarto, processus rerum a Deo est per similitudinem quamdam, ut Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica probat. Nam et teste Philosopho, agens producit simile sibi. Quum ergo Deus gloriosus et adorandus, sit purus et supersimplicissimus actus, non videtur quod corporalia aliqua ab ipso immediate profluxerunt, imo nec aliquid, nisi una quædam actualissima mens. — Quinto, S. Dionysius frequenter fatetur, quod Deus se habet uno modo ad omnia, quamvis non omnia habeant se uno modo ad ipsum. Propter quod etiam in libro fertur Causarum, quod causa prima est in omnibus rebus secundum unam dispositionem, quamvis non

econtrario. Si autem Deus est causa diversitatis ac ordinis rerum, et plura immediate producens, non haberet se uno modo ad omnia, nec esset secundum unam dispositionem in omnibus. — Sexto, Avicenna, et Algazel in Metaphysica sua, et auctor libri de Causis, ex intentione probant et tenent istud.

In contrarium est Scriptura et ratio, auctoritasque Sanctorum, sicut patebit.

Ad hoc Bonaventura respondet : Dicere quod Deus produxerit res per aliud agens, est contra rationem et fidem; nec capi potest, quod agens finitæ potentiæ aliquid ex nihilo producat. Nec credo aliquem philosophorum hoc posuisse. Sed supposito potentiali seu materiali principio, plures fuerunt philosophi qui posuerunt ordinem in producendo, gradatim descendendo, hoc modo : Deus quum sit omnino simplex, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. Illa vero propter distare ipsius a prima causa, intellexit se et primum : sicque aliquo modo fuit composita, et ita produxit orbem suum et intelligentiam orbis secundi; et ita deinceps usque ad orbem lunæ et intelligentiam decimam, quæ irradiat super animas nostras : et sicut est ordo in producendo, ita in irradiando. — Verum hic error falsum habet fundamentum, videlicet quod materiale principium non sit productum. Falsam quoque habet rationem, dicendo quod quia simplicissimus est Deus, non producit nisi unum. Imo ratio illa magis concludit oppositum : quoniam quanto quid est simplicius in natura, tanto potentius est; et quanto potentius, tanto in plura potest. Quum ergo Deus simplicissimus potentissimusque consistat, potest in omnia sine medio. Rursus, hæc ratio eis repugnat. Si enim ob suam simplicitatem non producit nisi unum, quum intelligentia secunda inferioribus exstet simplicior, cur in orbe ejus major est multiplicitas diversitasque stellarum quam in aliquo orbe inferiori? Dicendum ergo, quod omnia in prima con-
A ditione sunt immediate a Deo producta. Hæc Bonaventura.

Denique huic recitationi et positioni Bonaventuræ satis concordat responsio Alexandri : qui tamen non ait quod secundum philosophos ita ponentes, materiale principium fuerit non productum seu increatum. Nec enim videtur hoc fuisse de intentione Avicennæ et Algazelis. Imo dixerunt totum orbem ab intelligentia esse productum : et si dixerunt unam intelligentiam potuisse creari ab alia, quid mi-
B rum si unum orbem dixerunt ab intelligentia una creatum? Materiam quoque inferiorum posuerunt ab infima intelligentia esse productam, imo et elementa. — Itaque secundum Alexandrum, multitudo, distinctio atque diversitas rerum, fontaliter prodierunt a primo productivo principio, juxta dispositionem sapientiæ ejus et exemplarium rationum ac mundi archetypi. Nempe quum Deus sit rerum causa per intellectum, ipse qui universa et singula simul perfecte intelligit, simul
C producere potuit plura, et tot ac tanta et talia, sicut in sapientia sua concepit, et prout placuit ei : cujus tam omnipotentia quam sapientia ac libertas, prorsus sunt infinitæ, incoarctabiles, efficacissimæ penitusque immensæ; cui nihil valet resi- II *Par.* xx, 6.
stere, imo cui non impossibile neque difficile omne verbum. Hæc sententialiter Alexander. *Luc.* I, 37.

Porro Thomas : Circa hoc, inquit, est triplex opinio. Quidam namque philosophi posuerunt, quod a prima causa est unum
D primum causatum, a quo causata sint alia. Posueruntque unam intelligentiam creari alia mediante, et animam mediante intelligentia, et corporalem creari naturam mediante spirituali. Quod pro hæresi condemnatur, quia honorem Deo debitum tribuit creaturæ : unde propinqua est ad trahendum in idololatriam. — Alii ergo dixerunt, quod creatio nulli convenit creaturæ, neque communicabilis est, sicut nec infinita potentia, quam creationis opus requirit. — Ceteri posuerunt, creationem

nulli creaturæ communicatam, sed communicabilem esse : quod et Magister quarto libro defendit.

Harum autem utraque ultimarum opinionum aliquid habet cui innititur. Quum enim de ratione sit creationis ut nil ei præexsistat, saltem secundum naturæ ordinem, potest hoc accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic illa actio appellatur creatio, quæ non fundatur neque firmatur super actionem alicujus causæ prioris : et talis tantum est actio causæ primæ, super quam omnium sequentium actiones causarum fundantur. Hinc sicut nulli creaturæ communicabile est quod sit causa prima, ita nec vis aut actio creativa. Si autem sumatur ex parte creati, sic creatio illius est cui non præexsistit aliquid in re : et hoc est esse (quod est prima rerum creatarum, quod etiam, ut in libro de Causis asseritur, est per creationem, ceteræ vero perfectiones per informationem), atque in compositis præcipue illud esse quod est primæ partis compositi, puta materiæ. Sicque creatio communicari potuit creaturæ, ut in virtute primæ causæ operantis in ea, aliquod esse simplex vel materia produceretur ab ipsa. Sicque posuerunt philosophi intelligentias creasse, quamvis hæreticum sit. — Hæc Thomas in Scripto.

In quibus verbis fatetur creativam vim seu actionem intelligentiis seu causis secundis esse communicabilem, quamvis aliter alibi sentiat.

Nempe in prima parte Summæ, quæsti-
art. 5. one quadragesima quinta : Universaliores (ait) effectus in universaliores ac priores causas oportet reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse : idcirco est proprius primæ causæ effectus. Unde in libro de Causis habetur, quod nec intelligentia nec anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Porro producere ipsum esse absolute, non in quantum est hoc aut tale, ad creationis pertinet rationem. Unde ma-
A nifestum est quod creatio est propria actio Dei. — Contingit autem quod aliquid participat propriam actionem alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter in quantum agit in virtute alterius : quemadmodum aer virtute ignis calefacit. Sicque opinati sunt aliqui, quod quamvis creatio sit propria actio Dei, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, possit creare. Et ita posuit Avicenna, quod prima substantia separata a Deo creata, creat aliam imme-
B diate se sequentem, et substantiam orbis ac animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam corporum inferiorum. Sed hoc esse non potest, quoniam causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum id quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad operandum ; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic
C namque videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni, quæ est effectus proprius principalis agentis. Id autem quod est proprius effectus Dei creantis, est quod præsupponitur omnibus aliis causis, videlicet esse absolute. Idcirco non potest aliquid dispositive ac instrumentaliter ad hunc operari effectum, quum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic ergo impossibile est
D quod alicui creaturæ conveniat creare, videlicet neque virtute propria neque instrumentaliter per ministerium. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore quod creet, quum nullum corpus agat, nisi tangendo atque movendo ; sicque requirit in sua actione aliquid præexsistens quod possit tangi et moveri : quod est contra rationem creationis. Hæc Thomas in Summa.

Verumtamen ista materia pro utraque parte satis probabilis est ; nec ratio illa,

quod causa instrumentalis non participat
actionem causæ superioris, nisi per aliquid,
etc., videtur procedere, præsertim
quum Deus omnipotens interdum produxerit
quosdam effectus supernaturales per
causas secundarias instrumentales quæ ex
propria virtute non solum non disponebant
nec dispositive cooperabantur ad
illum effectum, imo etiam directe impeditivæ
erant effectus hujusmodi : quem-
Is. xxxviii, 21. admodum in Isaia habetur, quod Isaias
præcepit ut tollerent massam de ficis et
cataplasmarent super ulcus Ezechiæ, et
sanaretur. Ubi per ulcus Symmachus et
Aquila ac Theodotion intellexerunt regium
morbum, alii apostema : quorum utrique
contrariatur applicatio dulcium, et tamen
per ea sanatus est Ezechias divina virtute.
Propterea circa hoc scribunt expositores
et sanctus testatur Hieronymus : Ut
curatio Ezechiæ ostenderetur miraculosa
ac divina, per res noxias et adversas exstitit
collata. Similiter legitur quarto Re-
IV *Reg.* ii, 21, 22. gum, quod Eliseus propheta misit sal in
aquas Jerichontinas amaras, salsas ac steriles,
ut ab amaritudine illa eruerentur : et
factum est ita, quum tamen adjectio salis
ex sua natura amaritudinem illam auxisset.
Conformiter Regum quarto legitur
Ibid. v, 14. Naaman Syrus a lepra in Jordane mundatus
: ad quam lepræ expurgationem non
videntur aquæ illæ ex sua virtute ullam
habuisse dispositoriam cooperationem. Rursus
recitatur ibidem, quod manubrio cu-
Ibid. vi, 5, 6. jusdam submerso, misit Eliseus lignum in
aquam, enatavitque ferrum : ad quem supernaturalem
effectum non disposuit lignum
illud ex sua virtute. Nihilo minus
ob rationabiles causas Deus jussit illa instrumentaliter
adhiberi ad producendum
illos effectus. Istud pro scholastica exercitatione
sic tango.

Insuper, in Summa contra gentiles, libro
secundo, capitulo vicesimo primo, per
varia media Thomas probat, quod soli Deo
creatio competat, nec aliis valeat convenire.
Et præcedenti ibidem capitulo, quod
nullum corpus possit creare. Unde in fine

A concludit capituli : Patet ergo falsitas positionis
quorumdam, dicentium substantiam
cœlestium corporum esse causam
materiæ elementorum. In fine quoque capituli
vicesimi primi infert : Per hæc destruitur
error quorumdam philosophorum
qui dixerunt Deum creasse primam substantiam
separatam, et ab ea fuisse creatam
secundam, et sic quodam ordine usque
ad ultimam. Unde et Damascenus libro
secundo testatur : Quicumque dicunt angelos
esse creatores cujuscumque substan-
B tiæ, hi omnes sunt patris sui diaboli filii.
Eodem libro, capitulo quadragesimo
secundo, Thomas infert : Ex prædictis
excluditur opinio Avicennæ, dicentis quod
Deus intelligendo se, produxit unam intelligentiam
primam, in qua sunt actus atque
potentia : quæ secundum quod intelligit
Deum, producit et creat intelligentiam
secundam; in quantum vero intelligit se
secundum quod est in actu, producit animam
primi orbis; in quantum vero intelligit
se secundum quod est in potentia,
C producit primi orbis materiam. Excluditur
quoque per hæc error antiquorum hæreticorum
qui dixerunt Deum non creasse
hunc mundum, sed angelos : cujus erroris
primus inventor fertur fuisse Simon magus.
Hæc ibi. — Ex quibus constat verum
esse quod dixi, Avicennam et Algazelem
asseruisse materiam corporalium rerum
ab intelligentiis esse creatam : quod etiam
ex sequentibus elucescit.

Consonat his Richardus, qui de hac quæstione
satis solide scribit : Quidam (in-
D quiens) de quorum opinione exstitit Avicenna,
dixerunt quod a Deo non processit
immediate nisi una creatura, videlicet intelligentia
prima : in qua, ut nono Metaphysicæ
suæ loquitur Avicenna, eo ipso
quo fluxit ab alio, est possibilitas seu potentialitas
aliqua. Intellexit igitur intelligentia
illa tria, videlicet, causam primam,
propriam actualitatem, et propriam potentialitatem.
In quantum intellexit primam
causam, processit ab ea intelligentia secunda.
In quantum intellexit suam actua-

litatem, produxit animam primi cœli, quam dixit formam cœli illius. In quantum vero intellexit suam potentialitatem, processit ab ea corpus illius orbis.

Verum ista opinio exstat erronea, potestque reprobari ex his quæ concessit alibi Avicenna. Concedit equidem tertio Metaphysicæ suæ, capitulo secundo ac tertio, quod esse et essentia realiter differunt in intelligentia. Essentia autem intelligentiæ non potuit proprium esse producere : ergo a Deo fuerunt plura immediate, videlicet esse atque essentia intelligentiæ primæ. — Præterea, in octava sphæra magna est multitudo atque diversitas propter diversitatem multitudinemque stellarum : et si orbis ille, secundum Avicennam, est primus, est ab intelligentia prima; si secundus, est a secunda. Aut ergo in intelligentia creatrice orbis illius fuit tanta multitudo intentionum intelligibilium quanta in orbe illo multitudo est rerum, vel non. Si non, tunc non est verum quod nono Metaphysicæ dicit : Si ex intelligentia provenit esse multitudinis, hoc est propter multitudinem intentionum exsistentium in eadem. Et præterea, si major multitudo ex minore potest oriri, pari ratione pauca multitudo immediate potest oriri ex unitate : sicque a primo principio poterunt aliqua plura immediate procedere. Si autem in intelligentia, causa octavæ sphæræ, tanta est multitudo intentionum quanta est in sphæra illa multitudo rerum seu siderum; quæro, a quo est illa multitudo in intelligentia immediate. Si a Deo, ergo plura a Deo immediate processerunt : quod Avicenna negavit. Si a se ipsa, aut ergo a se ipsa mediante alia multitudine isti æquali, aut non. Si non, tunc major multitudo immediate oriretur a minori : et sic argui potest ut prius, quod scilicet simili ratione parva multitudo immediate posset ab uno procedere. Itaque Avicenna ostenditur sibi ipsi contradixisse, atque phantastice esse locutus. — Insuper, in libro de Causis habetur, quod intelligentia est plena formis, id est intelligibilibus

A speciebus sibi concreatis : sicque ipsa cum multitudine formarum illarum est immediate a Deo. — Amplius, quum universæ perfectiones in cunctis rerum generibus reperibiles, excellentissime et cum infinita eminentia sint in Deo, et creaturæ sint quædam participationes perfectionum illarum, immediate imitabilis est a multitudine creaturarum secundum diversas participationes perfectionum illarum. Unde non solum potuerunt ab eo aliqua plura immediate manare, sed etiam omnia quæ

B sunt in generibus entium ab ipso immediate fluxerunt; quamvis quædam illorum immediate et mediate simul. Dico ergo, quod omnes creaturæ sunt immediate a Deo, sed quædam immediate tantum, ut omnes angeli rationalesque animæ, et corporalia primo producta, institutiones quoque et leges naturales rerum primitus productarum; quædam vero mediate et immediate, ut ea quæ sunt ab ipso mediantibus causis secundis, sicut ostensum est primo libro. — Hæc Richardus. *Cf. t. XX, p. 610 B.*

C Insuper de his scribit Albertus : Quemadmodum sexto Ethicorum ait Philosophus, sapiens est qui ex ratione finis demonstrat rationem operis in quolibet opere suo; et facit ac ordinat ea quæ sunt, ad illius operis finem. Quumque bonum universi consistat in Deo tanquam in duce exercitus, prout undecimo Metaphysicæ dicitur, ars in Deo comprehendens et disponens qualiter bonum universi participetur ab omnibus, licet in Deo sit una, tamen multa includit, et respicit unumquodque

D secundum analogiam et habitudinem quam habet ad bonum et ordinem universi, sicut ars domificandi concernit omnia quæ requiruntur ad domum atque ad ejus finem necessaria sunt. Et quoniam bonitas, omnipotentia et sapientia Dei repræsentari non quivit perfecte in uno ente creato, sed potius in toto universo ac ordine ejus; ideo universa produxit, et plura immediate creavit. — Ideo stare non potest opinio Avicennæ. Imo secundum eam intelligentia aliquid posset, videlicet plura imme-

diate producere, quod Deus non posset. A Præterea, si intelligentia per hoc est multitudinis causa quod intelligit plura, quum etiam prima causa intelligat se et alia, poterit esse immediata causa rerum multarum. Rursus, intellectus practicus non est principium formæ in opere, nisi illius ad quam refert opus. Quum autem intelligentia intelligit se et illud a quo est, ad illud intellectum ipsa non refert opus. Ergo ex hoc nihil resultat in opere : et ita nec unitas nec multitudo potest esse in re creata, ex hoc quod intelligentia intelligit B se et id a quo est. Hæc Albertus in Summæ suæ secunda parte, quæstione tertia.

Porro in commento suo super librum de Causis, Albertus opinionem illam Avicennæ et consentientium ei diffusius narrat, eamque multum commendare videtur et approbare, affirmans propositionem illam, Ab uno simplici non est nisi unum immediate secundum naturæ ordinem, a nullo philosopho esse negatam, nisi ab Avicebron in libro Fontis vitæ, ubi ait binarium immediate ab unitate procedere. Verum, C ut ipsemet Albertus in illo fatetur commento, ipse non loquitur ibi nisi Peripateticorum sententiam exponendo, nec quidquam de propriis interserendo: In Summa autem sua propositionem illam exponit, prout paulo post in argumentorum solutione patebit. Verumtamen objecta quædam nunc tacta, quæ objicit Avicenna, ex his quæ in præfato suo scribit commento faciliter solverentur.

His concordat Udalricus, cujus dicta opportunioribus locis infra ponentur. D

Petrus quoque circa hæc contestatur : Duplex est rerum ordo : unus primæ institutionis in primis suis principiis; alter propagationis et conservationis. In primo ordine solus Deus immediate est operatus; in secundo autem ordine operatur nunc per ministerium creaturarum. Primus etenim ordo fuit institutio naturarum et naturalium legum, quæ pertinet ad solum totius naturæ Dominum. Secundus vero ordo est multiplicatio et conservatio naturarum jam institutarum secundum inditas sibi leges, quæ et per alterum fieri potest. In primo ordine facta sunt quæ per generationem fieri nequeunt; in secundo fiunt etiam ea quæ per generationem possunt produci. Porro quæ non habent esse nec possunt fieri per generationem, sicut spiritualia, et quæ non habent contrarium, ut cœlestia corpora, et quæ non habent ante se simile suæ speciei, ut generabilium et corruptibilium hypostases primæ, facta sunt immediate a Deo : quoniam omnis generatio naturalis fit ex materia aliqua per actionem contrariorum, virtute naturæ ex similibus similia producentis. Hæc Petrus.

Postremo in primo libro de Universo Guillelmus Parisiensis de his scribit diffuse : Posuerunt (inquiens) philosophi, maxime Peripatetici, id est sequaces Aristotelis, et qui famosiores erant de gente Arabum in Aristotelis disciplinis, primum creatum ex necessitate fuisse unum et unicum : quod dixerunt esse nobilissimam intelligentiam emanantem a Creatore per intellectum ipsius quo intellexit se ipsum, ut lucidissimum illius exemplar. Illa demum intelligentia prima, primum intelligens creatorem suum in magnificentia sua et gloria, velut tanto lumine exuberanter irradiata atque impleta, emicuit tanquam splendorem quemdam a se intelligentiam secundam; intelligens vero potentialitatem suam, ejecit tanquam umbram a se materiam primi cœli; intelligens autem se ipsam in perfectione sua, emicuit de se splendorem secundum, sicque exivit de ea tanquam radius minoris secundique luminis, forma primi cœli. Quarto quoque intelligentia hæc intelligens suum esse spirituale, quo est intelligentia, emicuit de se tertium radium, animam primi cœli, quæ est virtus ipsum movens localiter. Cœlum quippe animatum esse dixerunt, atque compositum ex corpore proprio moto tanquam materia, et ex anima sic movente tanquam forma. Decimam vero intelligentiam dixerunt es-

se quasi intelligibilem solem animarum A nostrarum, quas ab illa causari putabant, et inferiora ista etiam ab illa produci. Hæc Guillelmus.

Cujus narratio a præinductis aliqualiter dissonat, in eo quod dicit quatuor emanare ab intelligentia prima ac aliis usque ad decimam, secundum Peripateticorum opinionem. Præallegati vero doctores sic recitant quasi tria tantum ab intelligentiis fluxerunt secundum illorum positionem. Verum hoc facile concordatur, quoniam formam et materiam orbis præfati docto- B res comprehendunt sub uno, præsertim quoniam Peripatetici communiter dixerunt formas orbium esse animas ipsas, quas nobiles appellabant : quod et auctor libri de Causis manifeste videtur sensisse.

Consequenter Guillelmus contra errores hos disputat multum prolixe, et breviter tangam pauca ex multis. Intellectus (inquit) seu intelligere quo Creator intelligit se in se et per se, non magis respicit unum creatorum quam aliud; et generaliter, quidquid est Creator in se, hoc est sine com- C paratione ulla et respectu ad alia, et hoc æqualiter est omnibus, nec magis est intelligens, videns aut noscens unum, quam aliud. Itaque quod est intelligens se per se, non magis ad unum quam ad aliud pertinet : idcirco per hoc non magis est ex eo unum quam aliud, nec magis exit ab eo intelligentia una seu prima, quam secunda seu tertia; sicut ex Socrate, per hoc quod est Socrates, non potius egreditur artificium unum quam alterum, quoniam quod est Socrates, æqualiter habet D se ad artificia omnia. — Rursus, Creator æqualiter et perfecte intelligit universa, quum sit omnium splendidissimum expressissimumque exemplar : ideo ex se non determinatur aut aliqua necessitate limitatur ad productionem unius dumtaxat, neque unius magis quam aliorum; sed omnipotens sua libertas atque electio, ratio est quod ab eo emanavit unum aut plura, et quæ voluit, et item ut voluit. Denique, quum Deus sit penitus infinitæ communicabilitatis, excellentiæ atque potentiæ, quomodo fluxit ab eo finitus et limitatus effectus, et nec dignior neque indignior, nisi quoniam in se ipso libere determinavit, elegit et voluit quod crearet?

Attamen quod intellectus iste quo omnia condidit, est intellectus ab eo genitus, cujus generationis revelatione atque notitia soli Christiani gloriantur in Domino, vocantque eum Sapientiam genitam, artem ac Verbum Dei : hæc est altissima profunditas, ad quam nec Hebræorum gens attigit, nisi forsan in paucis Sanctis ac sapientibus suis, puta Prophetis, et si qui alii a Prophetis hoc acceperunt. Gens demum Arabum secundum suam communitatem nondum hoc novit : imo juxta errorem quo seducta est, id tanquam impossibile negat. Porro Avicebron theologus, nomine et stilo (ut videtur) Arabs, evidenter id apprehendit : quia in libro quem Fontem sapientiæ nominat, expressam inde efficit mentionem, specialemque edidit librum de Verbo Dei cuncta agente; et ob hoc puto eum christianum fuisse, quum ex historiis innotescat totum regnum Arabum olim fuisse christianæ religioni subjectum. Nonnulli quoque ex antiquis philosophis hoc novisse videntur, ut Plato, et præsertim Mercurius, qui de Verbo perfecto integrum scripsit librum, quem et ob hoc Λόγον τέλειον vocavit. — Hæc Guillelmus. Qui contra præfatum errorem alia quædam inducit, quæ idcirco omitto, quoniam contra intentionem philosophorum sic opinantium parum militare videntur, et ab ipsis faciliter solverentur. Quorum positionem et intentionem Scotus compendiose in Scripto suo super primum expressit, et infra tangetur.

Porro quid de hoc videatur tenendum, an scilicet Plato et Mercurius trinitatem personarum aut saltem deitatem Patris ac Filii noverint, jam supra primum hujus voluminis librum diligenter exposui. — *Cf. t. XIX, pag. 234 B', 233 A.* Præterea, quod Guillelmus ait, intellectum quo Pater omnia fecit, esse intellectum genitum, scilicet Filium Dei, non est sic

dum filiatio est in Petro, in quantum recipit naturam humanam a patre suo.

Ex præinductis innotescit solutio quæstionum quas quidam hic movent doctores.

Quærit enim Richardus, an creatio sit mutatio. Et respondet : Secundum Gregorium quinto Moralium, mutari, est ex alio ad aliud ire. Quod si intelligatur de duobus extremis realibus, creatio non exstat mutatio, quum non habeat reale extremum nisi terminum ad quem. Si vero intelligatur etiam de extremo secundum rationem, annihilatio, quæ est de ente in non ens, et creatio, quæ est de non ente in ens, dicuntur mutationes. Negationes namque bene sunt entia rationis, in quantum intelliguntur per opposilas affirmationes. Verumtamen quum esse solum secundum rationem, sit diminutum, creatio improprie vocatur mutatio. — Insuper quærit Richardus, an creatio activa sit Creator : et patet ex dictis responsio. — Iterum, an creatio passiva sit creatura. Respondet : Quum creari sit sine motu et mutatione proprie dicta, quibus subtractis, non remanet in passo nisi ad agens relatio; ideo creatio ista passiva, est relatio quædam, quia creari, non est aliud quam nunc primo esse ab aliquo non de aliquo : quod importat relationem creatæ essentiæ ad Creatorem. Hæc Richardus.

Verumtamen aliqui dicunt, quod passiva creatio seu creari, sit ipsamet res creata : quod intelligi potest materialiter; formaliter vero est habitudo. Nec creatio creatur alia creatione, sicut nec relatio refertur alia relatione, nec differentia una differt ab alia, differentia alia. Imo creatio proprie non creatur, quum creari, sicut et fieri ac generari, sit proprie exsistentium per se. Unde dicunt aliqui, quod concreatur, et improprie fertur creari.

Præterea Bonaventura respondendo ad istud, an creatio dicat medium inter Creatorem et creaturam, affirmat : Creatura uno modo vocatur omne quod est a Deo

A et esse suum habet ab eo : et sic creatio est creatura. Secundo creatura nominatur substantia rei producta ex nihilo : sicque creatio dicit quid medium, non secundum naturam et rem, sed secundum rationem et habitudinem, quæ tamen non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura. Creatio quippe dicit habitudinem ad non esse præcedens, et ad principium productivum : quæ habitudo est quædam mutatio, nec est aliud quam res ipsa. Est etenim triplex mutatio, puta, mutatio ad

B esse, mutatio ab esse, et mutatio in esse. Mutatio ad esse nihil ponit nisi a parte termini ad quem; mutatio ab esse nihil ponit nisi a parte principii, id est a parte termini a quo; mutatio in esse ponit aliquid a parte utriusque. Ideo mutari primo modo, nihil aliud est quam nunc primo esse; mutatio secundo modo, nil aliud quam nunc ultimo esse. Mutatio in esse, utrumque habet extremum, atque subjectum, quod est prius natura quam terminus : ideo talis mutatio potest aliquid esse

C natura præcedens terminum, et diversum ab illo secundum rem. Hinc creatio non est medium inter Creatorem et creaturam sicut generatio inter generantem et genitum. — Denique, triplex exsistit relatio. Una quæ fundatur super proprietatem accidentalem, ut similitudo fundata super albedinem. Secunda quæ fundatur super dependentiam essentialem, ut habitudo materiæ ad formam. Tertia quæ fundatur super originem naturalem. Prima relatio aliquid addit reale; tertia nihil, ut patet

D in divinis. Media vero relatio dicit aliquid quod est quodammodo idem, quodammodo aliud. Creatio autem dicit relationem hoc medio modo, quoniam creatura essentialiter ac totaliter a Creatore dependet. Et ideo concedendum, quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, sed secundum rationem et habitudinem, ut est dictum. Hæc Bonaventura.

Concordat Alexander quantum ad hoc, quod dicit creationem passivam non esse quid medium inter Deum et creaturam.

Porro Albertus, Ægidius et Udalricus A contestantur creationem passivam esse realem relationem. Nihilo minus Udalricus post hæc paulo post asserit, quod sit relatio secundum dici, et non secundum esse. Quæ non videntur constare, quia relatio secundum dici non vocatur realis.

Thomas quoque in Scripto fatetur, quod creatio passiva sit accidens creato inhærens; et sæpius ait, quod sit realis relatio. — Nihilo minus in prima parte Summæ, art. 3. quæstione quadragesima quinta, disseruit quod creatio non ponit aliquid in creato. B Quod intelligendum videtur de aliquo absoluto, non de aliquo respectivo. Nam subdit : sed relationem tantum. Ubi et addit : Creatio significatur ut mutatio. Mutatio autem media est quodammodo inter movens et motum. Idcirco creatio significatur ut medium inter Creatorem et creaturam. Creatio tamen passive sumpta, est in creatura, estque aliquo modo creatura. Creationis etiam prout significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed ut est vere relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse, sicut subjectum prius est accidente. Habet tamen creatio ista quamdam rationem prioritatis ex parte objecti, ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, dicendo : Creationem passivam dicunt quidam non esse aliud realiter quam ipsam creaturam quæ creatur, et tamen differre ab ea secundum rationem, quoniam dicit creaturam comparatam ad Creatorem. Alii probabilius dicunt, quod differt secundum rem, quia est accidens quoddam in creatura, et significat rem quæ non est proprie in prædicamento passionis, sed relationis. Est enim habitudo et dependentia habentis totum esse suum a Creatore, consequens creantis actionem, et rei creatæ exsistentiam seu actum exsistendi, non aliquam passionem, sicut filiatio in filio consequitur actionem patris et exsistentiam filii a patre. Hæc Petrus. — Qui in hac re totaliter sequitur Thomam. Quorum positio verior reputatur quam alia.

Præterea, quod Bonaventura effatur, relationem fundatam super naturalem originem non addere aliquid, verum est in divinis; sed in generatione creaturarum paternitas super generationem fundata, est realis relatio subjecto aliquid superaddens reale.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur, **An cuncta creata, sint a Deo immediate creata, ita quod una creatura non est effective instrumentaliterve creata ab alia.**

Quod universa creata, non sint immediate a Deo producta, primo videtur, quia ab uno simplici non procedit immediate nisi unum, ut Peripatetici dicunt. — Secundo, idem eodem modo se habens, facit C idem, non varia et diversa. Deus autem est invariabiliter idem, et æternaliter se uniformiter habens : ergo non facit diversa immediate ac plura. — Tertio, quæ *Rom.* XIII, 1. a Deo sunt, ordinata sunt, teste Apostolo ad Romanos : ergo creata processerunt ab eo, ordine quodam, non immediate, sed unum alio prius, ut ordo requirit. — Quarto, processus rerum a Deo est per similitudinem quamdam, ut Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica probat. Nam et teste Philosopho, agens producit D simile sibi. Quum ergo Deus gloriosus et adorandus, sit purus et supersimplicissimus actus, non videtur quod corporalia aliqua ab ipso immediate profluxerunt, imo nec aliquid, nisi una quædam actualissima mens. — Quinto, S. Dionysius frequenter fatetur, quod Deus se habet uno modo ad omnia, quamvis non omnia habeant se uno modo ad ipsum. Propter quod etiam in libro fertur Causarum, quod causa prima est in omnibus rebus secundum unam dispositionem, quamvis non

econtrario. Si autem Deus est causa diversitatis ac ordinis rerum, et plura immediate producens, non haberet se uno modo ad omnia, nec esset secundum unam dispositionem in omnibus. — Sexto, Avicenna, et Algazel in Metaphysica sua, et auctor libri de Causis, ex intentione probant et tenent istud.

In contrarium est Scriptura et ratio, auctoritasque Sanctorum, sicut patebit.

Ad hoc Bonaventura respondet : Dicere quod Deus produxerit res per aliud agens, est contra rationem et fidem; nec capi potest, quod agens finitæ potentiæ aliquid ex nihilo producat. Nec credo aliquem philosophorum hoc posuisse. Sed supposito potentiali seu materiali principio, plures fuerunt philosophi qui posuerunt ordinem in producendo, gradatim descendendo, hoc modo : Deus quum sit omnino simplex, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. Illa vero propter distare ipsius a prima causa, intellexit se et primum : sicque aliquo modo fuit composita, et ita produxit orbem suum et intelligentiam orbis secundi; et ita deinceps usque ad orbem lunæ et intelligentiam decimam, quæ irradiat super animas nostras : et sicut est ordo in producendo, ita in irradiando. — Verum hic error falsum habet fundamentum, videlicet quod materiale principium non sit productum. Falsam quoque habet rationem, dicendo quod quia simplicissimus est Deus, non producit nisi unum. Imo ratio illa magis concludit oppositum : quoniam quanto quid est simplicius in natura, tanto potentius est; et quanto potentius, tanto in plura potest. Quum ergo Deus simplicissimus potentissimusque consistat, potest in omnia sine medio. Rursus, hæc ratio eis repugnat. Si enim ob suam simplicitatem non producit nisi unum, quum intelligentia secunda inferioribus exstet simplicior, cur in orbe ejus major est multiplicitas diversitasque stellarum quam in aliquo orbe inferiori? Dicendum ergo, quod omnia in prima con- A ditione sunt immediate a Deo producta. Hæc Bonaventura.

Denique huic recitationi et positioni Bonaventuræ satis concordat responsio Alexandri : qui tamen non ait quod secundum philosophos ita ponentes, materiale principium fuerit non productum seu increatum. Nec enim videtur hoc fuisse de intentione Avicennæ et Algazelis. Imo dixerunt totum orbem ab intelligentia esse productum : et si dixerunt unam intelligentiam potuisse creari ab alia, quid mi- B rum si unum orbem dixerunt ab intelligentia una creatum? Materiam quoque inferiorum posuerunt ab infima intelligentia esse productam, imo et elementa. — Itaque secundum Alexandrum, multitudo, distinctio atque diversitas rerum, fontaliter prodierunt a primo productivo principio, juxta dispositionem sapientiæ ejus et exemplarium rationum ac mundi archetypi. Nempe quum Deus sit rerum causa per intellectum, ipse qui universa et singula simul perfecte intelligit, simul C producere potuit plura, et tot ac tanta et talia, sicut in sapientia sua concepit, et prout placuit ei : cujus tam omnipotentia quam sapientia ac libertas, prorsus sunt infinitæ, incoarctabiles, efficacissimæ penitusque immensæ; cui nihil valet resistere, imo cui non impossibile neque difficile omne verbum. Hæc sententialiter Alexander. II *Par.* xx, 6. *Luc.* I, 37.

Porro Thomas : Circa hoc, inquit, est triplex opinio. Quidam namque philosophi posuerunt, quod a prima causa est unum D primum causatum, a quo causata sint alia. Posueruntque unam intelligentiam creari alia mediante, et animam mediante intelligentia, et corporalem creari naturam mediante spirituali. Quod pro hæresi condemnatur, quia honorem Deo debitum tribuit creaturæ : unde propinqua est ad trahendum in idololatriam. — Alii ergo dixerunt, quod creatio nulli convenit creaturæ, neque communicabilis est, sicut nec infinita potentia, quam creationis opus requirit. — Ceteri posuerunt, creationem

A nulli creaturæ communicatam, sed communicabilem esse : quod et Magister quarto libro defendit.

Harum autem utraque ultimarum opinionum aliquid habet cui innititur. Quum enim de ratione sit creationis ut nil ei præexsistat, saltem secundum naturæ ordinem, potest hoc accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic illa actio appellatur creatio, quæ non fundatur neque firmatur super actionem alicujus causæ prioris : et talis tantum est actio causæ primæ, super quam omnium sequentium actiones causarum fundantur. Hinc sicut nulli creaturæ communicabile est quod sit causa prima, ita nec vis aut actio creativa. Si autem sumatur ex parte creati, sic creatio illius est cui non præexsistit aliquid in re : et hoc est esse (quod est prima rerum creatarum, quod etiam, ut in libro de Causis asseritur, est per creationem, ceteræ vero perfectiones per informationem), atque in compositis præcipue illud esse quod est primæ partis compositi, puta materiæ. Sicque creatio communicari potuit creaturæ, ut in virtute primæ causæ operantis in ea, aliquod esse simplex vel materia produceretur ab ipsa. Sicque posuerunt philosophi intelligentias creasse, quamvis hæreticum sit. — Hæc Thomas in Scripto.

In quibus verbis fatetur creativam vim seu actionem intelligentiis seu causis secundis esse communicabilem, quamvis aliter alibi sentiat.

Nempe in prima parte Summæ, quæstione quadragesima quinta : art. 5. Universaliores (ait) effectus in universaliores ac priores causas oportet reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse : idcirco est proprius primæ causæ effectus. Unde in libro de Causis habetur, quod nec intelligentia nec anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Porro producere ipsum esse absolute, non in quantum est hoc aut tale, ad creationis pertinet rationem. Unde manifestum est quod creatio est propria actio Dei. — Contingit autem quod aliquid participat propriam actionem alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter in quantum agit in virtute alterius : quemadmodum aer virtute ignis calefacit. Sicque opinati sunt aliqui, quod quamvis creatio sit propria actio Dei, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, possit creare. Et ita posuit Avicenna, quod prima substantia separata a Deo creata, creat aliam imme-

B diate se sequentem, et substantiam orbis ac animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam corporum inferiorum. Sed hoc esse non potest, quoniam causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum id quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad operandum ; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic

C namque videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni, quæ est effectus proprius principalis agentis. Id autem quod est proprius effectus Dei creantis, est quod præsupponitur omnibus aliis causis, videlicet esse absolute. Idcirco non potest aliquid dispositive ac instrumentaliter ad hunc operari effectum, quum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic ergo impossibile est

D quod alicui creaturæ conveniat creare, videlicet neque virtute propria neque instrumentaliter per ministerium. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore quod creet, quum nullum corpus agat, nisi tangendo atque movendo ; sicque requirit in sua actione aliquid præexsistens quod possit tangi et moveri : quod est contra rationem creationis. Hæc Thomas in Summa.

Verumtamen ista materia pro utraque parte satis probabilis est ; nec ratio illa,

quod causa instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi per aliquid, etc., videtur procedere, præsertim quum Deus omnipotens interdum produxerit quosdam effectus supernaturales per causas secundarias instrumentales quæ ex propria virtute non solum non disponebant nec dispositive cooperabantur ad illum effectum, imo etiam directe impeditivæ erant effectus hujusmodi : quem-
Is. xxxviii, 21. admodum in Isaia habetur, quod Isaias præcepit ut tollerent massam de ficis et cataplasmarent super ulcus Ezechiæ, et sanaretur. Ubi per ulcus Symmachus et Aquila ac Theodotion intellexerunt regium morbum, alii apostema : quorum utrique contrariatur applicatio dulcium, et tamen per ea sanatus est Ezechias divina virtute. Propterea circa hoc scribunt expositores et sanctus testatur Hieronymus : Ut curatio Ezechiæ ostenderetur miraculosa ac divina, per res noxias et adversas exstitit collata. Similiter legitur quarto Re-
IV *Reg.* ii, 21, 22. gum, quod Eliseus propheta misit sal in aquas Jerichontinas amaras, salsas ac steriles, ut ab amaritudine illa eruerentur : et factum est ita, quum tamen adjectio salis ex sua natura amaritudinem illam auxisset. Conformiter Regum quarto legitur
Ibid. v, 14. Naaman Syrus a lepra in Jordane mundatus : ad quam lepræ expurgationem non videntur aquæ illæ ex sua virtute ullam habuisse dispositoriam cooperationem. Rursus recitatur ibidem, quod manubrio cu-
Ibid. vi, 5, 6. jusdam submerso, misit Eliseus lignum in aquam, enatavitque ferrum : ad quem supernaturalem effectum non disposuit lignum illud ex sua virtute. Nihilo minus ob rationabiles causas Deus jussit illa instrumentaliter adhiberi ad producendum illos effectus. Istud pro scholastica exercitatione sic tango.

Insuper, in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo vicesimo primo, per varia media Thomas probat, quod soli Deo creatio competat, nec aliis valeat convenire. Et præcedenti ibidem capitulo, quod nullum corpus possit creare. Unde in fine

A concludit capituli : Patet ergo falsitas positionis quorumdam, dicentium substantiam cœlestium corporum esse causam materiæ elementorum. In fine quoque capituli vicesimi primi infert : Per hæc destruitur error quorumdam philosophorum qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam. Unde et Damascenus libro secundo testatur : Quicumque dicunt angelos esse creatores cujuscumque substan-
B tiæ, hi omnes sunt patris sui diaboli filii. Eodem libro, capitulo quadragesimo secundo, Thomas infert : Ex prædictis excluditur opinio Avicennæ, dicentis quod Deus intelligendo se, produxit unam intelligentiam primam, in qua sunt actus atque potentia : quæ secundum quod intelligit Deum, producit et creat intelligentiam secundam; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam primi orbis; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia,
C producit primi orbis materiam. Excluditur quoque per hæc error antiquorum hæreticorum qui dixerunt Deum non creasse hunc mundum, sed angelos : cujus erroris primus inventor fertur fuisse Simon magus. Hæc ibi. — Ex quibus constat verum esse quod dixi, Avicennam et Algazelem asseruisse materiam corporalium rerum ab intelligentiis esse creatam : quod etiam ex sequentibus elucescit.

Consonat his Richardus, qui de hac quæstione satis solide scribit : Quidam (in-
D quiens) de quorum opinione exstitit Avicenna, dixerunt quod a Deo non processit immediate nisi una creatura, videlicet intelligentia prima : in qua, ut nono Metaphysicæ suæ loquitur Avicenna, eo ipso quo fluxit ab alio, est possibilitas seu potentialitas aliqua. Intellexit igitur intelligentia illa tria, videlicet, causam primam, propriam actualitatem, et propriam potentialitatem. In quantum intellexit primam causam, processit ab ea intelligentia secunda. In quantum intellexit suam actua-

litatem, produxit animam primi cœli, quam dixit formam cœli illius. In quantum vero intellexit suam potentialitatem, processit ab ea corpus illius orbis.

Verum ista opinio exstat erronea, potestque reprobari ex his quæ concessit alibi Avicenna. Concedit equidem tertio Metaphysicæ suæ, capitulo secundo ac tertio, quod esse et essentia realiter differunt in intelligentia. Essentia autem intelligentiæ non potuit proprium esse producere : ergo a Deo fuerunt plura immediate, videlicet esse atque essentia intelligentiæ primæ. — Præterea, in octava sphæra magna est multitudo atque diversitas propter diversitatem multitudinemque stellarum : et si orbis ille, secundum Avicennam, est primus, est ab intelligentia prima; si secundus, est a secunda. Aut ergo in intelligentia creatrice orbis illius fuit tanta multitudo intentionum intelligibilium quanta in orbe illo multitudo est rerum, vel non. Si non, tunc non est verum quod nono Metaphysicæ dicit : Si ex intelligentia provenit esse multitudinis, hoc est propter multitudinem intentionum exsistentium in eadem. Et præterea, si major multitudo ex minore potest oriri, pari ratione pauca multitudo immediate potest oriri ex unitate : sicque a primo principio poterunt aliqua plura immediate procedere. Si autem in intelligentia, causa octavæ sphæræ, tanta est multitudo intentionum quanta est in sphæra illa multitudo rerum seu siderum; quæro, a quo est illa multitudo in intelligentia immediate. Si a Deo, ergo plura a Deo immediate processerunt : quod Avicenna negavit. Si a se ipsa, aut ergo a se ipsa mediante alia multitudine isti æquali, aut non. Si non, tunc major multitudo immediate oriretur a minori : et sic argui potest ut prius, quod scilicet simili ratione parva multitudo immediate posset ab uno procedere. Itaque Avicenna ostenditur sibi ipsi contradixisse, atque phantastice esse locutus. — Insuper, in libro de Causis habetur, quod intelligentia est plena formis, id est intelligibilibus

A speciebus sibi concreatis : sicque ipsa cum multitudine formarum illarum est immediate a Deo. — Amplius, quum universæ perfectiones in cunctis rerum generibus reperibiles, excellentissime et cum infinita eminentia sint in Deo, et creaturæ sint quædam participationes perfectionum illarum, immediate imitabilis est a multitudine creaturarum secundum diversas participationes perfectionum illarum. Unde non solum potuerunt ab eo aliqua plura immediate manare, sed etiam omnia quæ
B sunt in generibus entium ab ipso immediate fluxerunt; quamvis quædam illorum immediate et mediate simul. Dico ergo, quod omnes creaturæ sunt immediate a Deo, sed quædam immediate tantum, ut omnes angeli rationalesque animæ, et corporalia primo producta, institutiones quoque et leges naturales rerum primitus productarum; quædam vero mediate et immediate, ut ea quæ sunt ab ipso mediantibus causis secundis, sicut ostensum *Cf.* t. XX,
est primo libro. — Hæc Richardus. p. 610 B.

C Insuper de his scribit Albertus : Quemadmodum sexto Ethicorum ait Philosophus, sapiens est qui ex ratione finis demonstrat rationem operis in quolibet opere suo, et facit ac ordinat ea quæ sunt, ad illius operis finem. Quumque bonum universi consistat in Deo tanquam in duce exercitus, prout undecimo Metaphysicæ dicitur, ars in Deo comprehendens et disponens qualiter bonum universi participetur ab omnibus, licet in Deo sit una, tamen multa includit, et respicit unumquodque
D secundum analogiam et habitudinem quam habet ad bonum et ordinem universi, sicut ars domificandi concernit omnia quæ requiruntur ad domum atque ad ejus finem necessaria sunt. Et quoniam bonitas, omnipotentia et sapientia Dei repræsentari non quivit perfecte in uno ente creato, sed potius in toto universo ac ordine ejus; ideo universa produxit, et plura immediate creavit. — Ideo stare non potest opinio Avicennæ. Imo secundum eam intelligentia aliquid posset, videlicet plura imme-

diate producere, quod Deus non posset. A Præterea, si intelligentia per hoc est multitudinis causa quod intelligit plura, quum etiam prima causa intelligat se et alia, poterit esse immediata causa rerum multarum. Rursus, intellectus practicus non est principium formæ in opere, nisi illius ad quam refert opus. Quum autem intelligentia intelligit se et illud a quo est, ad illud intellectum ipsa non refert opus. Ergo ex hoc nihil resultat in opere : et ita nec unitas nec multitudo potest esse in re creata, ex hoc quod intelligentia intelligit B se et id a quo est. Hæc Albertus in Summæ suæ secunda parte, quæstione tertia.

Porro in commento suo super librum de Causis, Albertus opinionem illam Avicennæ et consentientium ei diffusius narrat, eamque multum commendare videtur et approbare, affirmans propositionem illam, Ab uno simplici non est nisi unum immediate secundum naturæ ordinem, a nullo philosopho esse negatam, nisi ab Avicebron in libro Fontis vitæ, ubi ait binarium immediate ab unitate procedere. Verum, C ut ipsemet Albertus in illo fatetur commento, ipse non loquitur ibi nisi Peripateticorum sententiam exponendo, nec quidquam de propriis interserendo. In Summa autem sua propositionem illam exponit, prout paulo post in argumentorum solutione patebit. Verumtamen objecta quædam nunc tacta, quæ objicit Avicenna, ex his quæ in præfato suo scribit commento faciliter solverentur.

His concordat Udalricus, cujus dicta opportunioribus locis infra ponentur. D

Petrus quoque circa hæc contestatur : Duplex est rerum ordo : unus primæ institutionis in primis suis principiis; alter propagationis et conservationis. In primo ordine solus Deus immediate est operatus; in secundo autem ordine operatur nunc per ministerium creaturarum. Primus etenim ordo fuit institutio naturarum et naturalium legum, quæ pertinet ad solum totius naturæ Dominum. Secundus vero ordo est multiplicatio et conservatio naturarum jam institutarum secundum inditas sibi leges, quæ et per alterum fieri potest. In primo ordine facta sunt quæ per generationem fieri nequeunt; in secundo fiunt etiam ea quæ per generationem possunt produci. Porro quæ non habent esse nec possunt fieri per generationem, sicut spiritualia, et quæ non habent contrarium, ut cœlestia corpora, et quæ non habent ante se simile suæ speciei, ut generabilium et corruptibilium hypostases primæ, facta sunt immediate a Deo : quoniam omnis generatio naturalis fit ex materia aliqua per actionem contrariorum, virtute naturæ ex similibus similia producentis. Hæc Petrus.

Postremo in primo libro de Universo Guillelmus Parisiensis de his scribit diffuse : Posuerunt (inquiens) philosophi, maxime Peripatetici, id est sequaces Aristotelis, et qui famosiores erant de gente Arabum in Aristotelis disciplinis, primum creatum ex necessitate fuisse unum et unicum : quod dixerunt esse nobilissimam intelligentiam emanantem a Creatore per intellectum ipsius quo intellexit se ipsum, ut lucidissimum illius exemplar. Illa demum intelligentia prima, primum intelligens creatorem suum in magnificentia sua et gloria, velut tanto lumine exuberanter irradiata atque impleta, emicuit tanquam splendorem quemdam a se intelligentiam secundam; intelligens vero potentialitatem suam, ejecit tanquam umbram a se materiam primi cœli; intelligens autem se ipsam in perfectione sua, emicuit de se splendorem secundum, sicque exivit de ea tanquam radius minoris secundique luminis, forma primi cœli. Quarto quoque intelligentia hæc intelligens suum esse spirituale, quo est intelligentia, emicuit de se tertium radium, animam primi cœli, quæ est virtus ipsum movens localiter. Cœlum quippe animatum esse dixerunt, atque compositum ex corpore proprio moto tanquam materia, et ex anima sic movente tanquam forma. Decimam vero intelligentiam dixerunt es-

se quasi intelligibilem solem animarum nostrarum, quas ab illa causari putabant, et inferiora ista etiam ab illa produci. Hæc Guillelmus.

Cujus narratio a præinductis aliqualiter dissonat, in eo quod dicit quatuor emanare ab intelligentia prima ac aliis usque ad decimam, secundum Peripateticorum opinionem. Præallegati vero doctores sic recitant quasi tria tantum ab intelligentiis fluxerunt secundum illorum positionem. Verum hoc facile concordatur, quoniam formam et materiam orbis præfati doctores comprehendunt sub uno, præsertim quoniam Peripatetici communiter dixerunt formas orbium esse animas ipsas, quas nobiles appellabant : quod et auctor libri de Causis manifeste videtur sensisse.

Consequenter Guillelmus contra errores hos disputat multum prolixe, et breviter tangam pauca ex multis. Intellectus (inquit) seu intelligere quo Creator intelligit se in se et per se, non magis respicit unum creatorum quam aliud; et generaliter, quidquid est Creator in se, hoc est sine comparatione ulla et respectu ad alia, et hoc æqualiter est omnibus, nec magis est intelligens, videns aut noscens unum, quam aliud. Itaque quod est intelligens se per se, non magis ad unum quam ad aliud pertinet : idcirco per hoc non magis est ex eo unum quam aliud, nec magis exit ab eo intelligentia una seu prima, quam secunda seu tertia; sicut ex Socrate, per hoc quod est Socrates, non potius egreditur artificium unum quam alterum, quoniam quod est Socrates, æqualiter habet se ad artificia omnia. — Rursus, Creator æqualiter et perfecte intelligit universa, quum sit omnium splendidissimum expressissimumque exemplar : ideo ex se non determinatur aut aliqua necessitate limitatur ad productionem unius dumtaxat, neque unius magis quam aliorum; sed omnipotens sua libertas atque electio, ratio est quod ab eo emanavit unum aut plura, et quæ voluit, et item ut voluit. Denique, quum Deus sit penitus infinitæ A communicabilitatis, excellentiæ atque potentiæ, quomodo fluxit ab eo finitus et limitatus effectus, et nec dignior neque indignior, nisi quoniam in se ipso libere determinavit, elegit et voluit quod crearet?

Attamen quod intellectus iste quo omnia condidit, est intellectus ab eo genitus, cujus generationis revelatione atque notitia soli Christiani gloriantur in Domino, vocantque eum Sapientiam genitam, artem ac Verbum Dei : hæc est altissima profunditas, ad quam nec Hebræorum gens B attigit, nisi forsan in paucis Sanctis ac sapientibus suis, puta Prophetis, et si qui alii a Prophetis hoc acceperunt. Gens demum Arabum secundum suam communitatem nondum hoc novit : imo juxta errorem quo seducta est, id tanquam impossibile negat. Porro Avicebron theologus, nomine et stilo (ut videtur) Arabs, evidenter id apprehendit : quia in libro quem Fontem sapientiæ nominat, expressam inde efficit mentionem, specialemque edidit librum de Verbo Dei cuncta agen- C te; et ob hoc puto eum christianum fuisse, quum ex historiis innotescat totum regnum Arabum olim fuisse christianæ religioni subjectum. Nonnulli quoque ex antiquis philosophis hoc novisse videntur, ut Plato, et præsertim Mercurius, qui de Verbo perfecto integrum scripsit librum, quem et ob hoc Λόγον τέλειον vocavit. — Hæc Guillelmus. Qui contra præfatum errorem alia quædam inducit, quæ idcirco omitto, quoniam contra intentionem philosophorum sic opinantium parum mili- D tare videntur, et ab ipsis faciliter solverentur. Quorum positionem et intentionem Scotus compendiose in Scripto suo super primum expressit, et infra tangetur.

Porro quid de hoc videatur tenendum, an scilicet Plato et Mercurius trinitatem personarum aut saltem deitatem Patris ac Filii noverint, jam supra primum hujus voluminis librum diligenter exposui. — Præterea, quod Guillelmus ait, intellectum quo Pater omnia fecit, esse intellectum genitum, scilicet Filium Dei, non est sic Cf. t. XIX, pag. 234 B', 233 A.

intelligendum, quasi intellectus et intelligere non dicantur in divinis etiam absolute, et quasi per ea sic dicta, non sint omnia facta, prout super primum expressum est. — At vero Avicebron iste, quem Guillelmus vocat theologum, et putat fuisse christianum ac Arabem, atque ante Mahometum (qui Arabes decepit) fuisse, ipse est Avicebron qui ut narrat Albertus in libro de Mirabili scientia Dei, fuit Platonicus; et liber quem Guillelmus vocat Fontem sapientiæ, communiter nuncupatur liber Fontis vitæ : in quo Avicebron fassus est Deum Patrem omnia operari per Verbum suum ad intra conceptum, juxta illud Joannis : Omnia per ipsum facta sunt.

Cf. dist. III, q. 5, p. 249 C.

Joann. I, 3.

Nunc objecta solvenda sunt, et ad primum respondet Albertus, quod verbum illud, Ab uno non est nisi unum, seu, Idem facit idem, intelligendum est de agente per necessitatem naturæ, quemadmodum calidum calefacit; non autem de operantibus per intellectum et voluntatem, quæ agunt per rationem et similitudinem suorum effectuum, et juxta exigentiam finis intenti. Idem dicit Richardus, et de hoc dictum est plenius super primum. — Per quod etiam patet ad secundum solutio. Nihilo minus, sicut præhabitum est, Deus in se summe et incomparabiliter unus et simplex, idem et invariabilis, diversa distinctis agit rationibus ac ideis, et ita quodammodo vario modo se habet ad ea : quæ varietas nullam ponit variationem aut diversitatem in ipso, sed attenditur per respectum ad creata ac ideata. — Ad tertium, quod utique creata a Deo manantia, inter se ordinata sunt, non confusa : et sic ordinate fluxerunt a Creatore, non per intermedias causas et causalitates diversas, sed per moderatricem increatam sapientiam omnia ordinantem ac propriis rationibus producentem. — Ad quartum, quod omne creatum aliquid divinæ participat bonitatis : sed Deus excelsus et gloriosus voluit suam perfectionem, bonitatem et eminentiam a

Summ. th. 2ª part. q. 3.

Cf. t. XIX, p. 326 A'.

A summo creato usque ad infimum diversimode in rerum ordinibus declarare, faciens angelum prope se, et materiam prope nihil; et tamen etiam primum creatum, quantumlibet eminens aliis, occumbit et deficit penitus infinite ab excellentia, perfectione et gloria supergloriosi Creatoris. — Ad quintum, quod auctoritas divini Dionysii sumitur de comparatione Dei ad creata secundum quod ipsis jam conditis influit, providendo et tribuendo universis juxta capacitatem et dispositionem ipsorum. B Deus quoque eodem modo se habet ad omnia, ita quod in ipso non consistit diversitas, quamvis ex fonte sapientiæ suæ ordo atque distinctio rerum originaliter duxerint ortum. — Ad ultimum, quod Avicenna ac sui in hac parte non recipiuntur, quia Scripturæ et rationi ac fidei contradicunt.

C

Qualiter mundus a Creatore effluxerit et factus sit, et qualiter de hoc diversi diversimode sint locuti.

Primo libro de Universo, septimodecimo capitulo, ait Guillelmus Parisiensis : Declarabo qualiter universum exivit a Deo, et qualiter exeant ab eodem quotidie quæ creantur ac generantur seu alio modo ab ipso efficiuntur. Itaque quidam dixerunt creata exire a Creatore per modum emanationis rivorum ex fonte, ponentes Creatorem ut fontem, creata vero juxta magnitudinem parvitatemve suam, esse rivos D aut rivulos seu distillationes fluentes ex ipso. Quorum error destruitur, quia quod manat ex fonte per modum istum, fuit in fonte pro parte aut toto antequam emanavit ex illo. Quumque in fonte qui Deus est nil sit quod non sit ipse, omnia fuissent vel ipse Creator aut pars ipsius : ipse vero indivisibilis est, et summe ab omni creatura diversus. — Alii dixerunt universum exisse a Deo quemadmodum forma inspectoris in speculo exit ab inspectore. Et isti similiter, quamvis intenderint ac

senserint veritatem, non tamen proprie expresserunt, quum universum non sit in alio tanquam in speculo suscipiente et sustinente : nisi dicatur, quod possibilitas ejus sit quasi recipiens et sustinens formam, quum tamen illa ante universi productionem non fuerit extra Deum aliquid positivum. — Alii dixerunt universum exisse a Deo instar umbræ a corpore. Sed isti minus circumspecte loquuntur, quum umbra non sit aliquid exiens a corpore, sicut egreditur lumen a corpore luminoso, nec aliud est obumbratio jactusve umbræ, nisi prohibitio luminis quam facit corpus umbrosum sua interpositione inter corpus luminosum et id quod obumbrat. Corpus quippe umbrosum non est aliquid jaciens ex se, sed potius prohibens ne luminosum oppositum jaciat lumen in id quod est post ipsum umbrosum. — Alii dixerunt, quod universum emanat a Creatore per modum vestigii a calcante et imprimente, quum tamen præter Creatorem nil fuerit cui imprimeret aut super quod graderetur. — Alii posuerunt, quod universum a Deo egreditur sicut odor ex odoramento, ita ut universum non sit nisi odor pertenuis bonitatis divinæ increatæ. — Quidam asseruerunt universum fluxisse a Deo sicut artificiatum ab artifice, seu fabrica quæcumque a fabricatore. Et isti videntur magis veritati appropinquare, quamvis non exprimant eam satis perlucide : imo sermo eorum obscurus est et incompletus, quum divinæ fabricationis seu operationis non exprimant modum.

Denique præinducti sermones quæstionem propositam non dissolvunt, sed revera dicunt comparationes ac similitudines utiles ad imaginandum supereminentiam Creatoris super universum et cuncta creata, atque ad erigendum intellectum humanum ad contemplandum utcumque magnificentiam gloriæ Conditoris. Quum namque universum dicitur quasi umbra Creatoris, intelligunt hoc qui rite intelligunt, talem esse eminentiam Creatoris super universum, qualis est eminentia corporis super

A umbram, quæ non est nisi tenuissima et quasi inanissima designatio corporis, et nulla ex parte comparabilis corpori in virtute aut bonitate, sicut nec universum Creatori. Sic quippe omnis gloria, potestas, pulchritudo, suavitas, sapientia, bonitas, beatitudo totius universi singularumque partium ejus, ad gloriam, potestatem, pulchritudinem, suavitatem, sapientiam, bonitatem, beatitudinem perfectionemque Dei comparatæ, sunt velut umbra permodica. Sicque comparationes ac similitudines is-
B tæ non parum te juvant ac erigunt ad contemplandum pro posse aut saltem imaginandum utcumque majestatem supereminentissimam Creatoris. — Consimiliter habet se similitudo de inspectore speculi et sua imagine. Tamen in hoc differunt, quod interdum imago resultans in speculo pene ejusdem apparet pulchritudinis ut inspector; universum vero dissimilitudine incomparabilis prorsusque infinitæ distantiæ longe exstat ac deficit a Creatore ac pulchritudine ejus. Quemadmodum etiam
C juxta diversitatem speculorum in claritate, magis aut minus apparet in eis pulchritudo inspicientis; sic juxta diversitatem creaturarum, magis aut minus relucet in eis similitudo pulchritudinis Creatoris, secundum quod Plato vere dixit de Deo in primo Timæi : Optimus erat. Porro ab optimo invidia longe est relegata : itaque cuncta sui similia, prout cujusque natura capax beatitudinis, id est bonitatis, esse poterat, effici voluit. Hæc videtur intellexisse Avicebron : Creaturæ, inquiens, ere-
D xerunt se ad Creatorem, feceruntque ei umbram. — At vero qui dixerunt universum esse velut vestigium Creatoris, insinuaverunt nobis remotissimam distantiam universi a Deo in bonitate et omni perfectione, ipsumque universum ac singulas partes ejus esse quædam signa ac vias ducentes ad Creatoris notitiam, sicut ferarum vestigia ducunt venatores ad ferarum latibula; quantum etiam Deus voluit nos excitari et adjuvari ad cognoscendum majestatem ipsius, quibus tot ac tanta dona-

vit signa atque vestigia ad obtinendum sui notitiam. — Insuper quantum ad similitudinem illam odoris ac odoramenti, diligenter adverte, quod omnis bonitas, omnis suavitas, omnis utilitas universi, est quasi quidam odor divinæ bonitatis atque dulcedinis, excitans et alliciens ad degustandum et appetendum dulcedinem illam increatam, quam ex hac comparatione constat esse immensam : quo constat quam vile sit odoribus istis creatis plus affici et gaudere quam interminabili illa dulcedine. Et ex eadem comparatione manifesta est parvitas cordium, quæ ex odore isto tam modico non solum implentur aut inebriantur, sed etiam immerguntur et absorbentur. Quum enim ad ipsum fontem suavitatis creatum sit cor humanum, manifestum est ipsum a sua debita magnitudine incomparabiliter minoratum. — Præterea qui universum dixerunt emanasse a Deo tanquam artificiatum et fabricam ab artifice, verum locuti sunt, quum universum sit opus pulcherrimum Dei, ab increata ipsius arte procedens. Verumtamen pars universi quæ primo creata est, non videtur per modum artificii processisse, quantum ad hoc quod non per instrumenta exstitit facta, similiter nec spirituales substantiæ. — Hæc Guillelmus : qui de his scribit prolixe, et quamvis comparationes illas emanationis mundi a Deo primo redarguere videatur, postea tamen eas competenter collaudat. Nam et pie queunt salvari, quum non dentur nisi per similitudinem quamdam, et omne simile exsistat dissimile. Verum de ista materia infra plenius disseretur.

QUÆSTIO IV

Quarto principaliter quæritur, **An mundus sit æternus**. Et nunc supra multipliciter est ostensum, quod sit productus a Deo, et quod Aristoteles sensit hoc, Plato quoque, et alii meliores philosophi : quod et super primum est demonstratum. Est ergo hæc quæstio : **An mundus ab æterno et sine omni temporali initio sit creatus.**

quæst. 2 et 3.

Cf. dist. xxxvi etc.

Videtur quod sic. Primo apparet auctoritate probationibusque Philosophi, qui istud in pluribus locis ex intentione probat et tenet. Primo, quia materia prima ingenita est et incorruptibilis : quod enim generatur, ex subjecto seu materia aliqua generatur; et quod corrumpitur, in subjectum corrumpitur. Secundo, cœlum non habet contrarium : ergo ingenerabile et
B incorruptibile exstat, prout primo Cœli arguit Philosophus. Tertio, si machina mundi de novo et ex tempore est creata, ergo vacuum ab æterno fuit ubi nunc cœlum est. Quarto, de tempore non habemus nisi nunc fluens, cujus ratio est quod sit finis præteriti principiumque futuri : ergo ante omne nunc temporis fuit tempus. — Multa his consimilia ad istud probandum inducuntur argumenta : quæ omitto, quia nil aliud probant nisi quod mundus non incepit per aliquem primum
C motum, aut naturalem mutationem, neque per variationem primi agentis; non autem quod non inceperit per simplicem emanationem ab invariabili atque liberrimo Creatore, qui in se incommutabilis permanens, in illo nunc ac temporis primo instanti condidit mundum in quo ab æterno ipsum creare decrevit, sicut et alia multa quotidie facit et creat de novo.

Porro Avicenna et Algazel, Averroes, et alii quidam Peripatetici, acutiores ad probandum mundi æternitatem rationes intro-
D duxerunt quam ipse Philosophus, utpote, quod voluntas Dei naturaliter et necessario operatur quod intellectus divinus dictat et ostendit melius et conveniens, imo optimum convenientissimumque consistere, et ei potissime congruere ac decere, utpote : suam immensam bonitatem rebus communicare, atque divitias gloriæ suæ ostendere, et suæ majestatis habere ministros ac regnum et universale dominium : quod totum absque suæ beatitudinis detrimento peractum est per hoc quod

se æternaliter per creationem communicat. Imo istud videtur ei naturalissimum jucundissimumque fuisse, quum bonum, et tale bonum ut ipse est, sit sui naturaliter diffusivum, et tenacitatis et quasi invidentiæ videatur, non impertiri aliis quod eis optimum saluberrimumque consistit, et sine impertientis incommodo eis potest impertiri.

Præterea, non videtur posse causa rationabilis assignari cur distulisset mundum creare. — Et rursus, multi Sancti inter doctores Græcorum dixerunt intellectuales creaturas seu angelos diu omnino ante sensibilis mundi creationem esse creatos: quoniam indecens ipsis apparet, quod summa et superoptima illa majestas per tot sæcula absque ministris et effusione suæ liberalitatis ab æterno fuisset usque ad sensibilis mundi productionem. Sed simili ratione potest probari, quod ante quæcumque sæcula assignabilia et imaginabilia numero ac duratione finita, creatus sit mundus, quum ante sæcula illa ac talia adhuc imaginari queant sæcula infinita, in quibus Deus sine regno et ministris ac munificentia exstitisset. — Insuper, causa potissime intellectiva ac bona, naturaliter in suo delectatur effectu, et complacentiam habet in eo. Unde et Scri-
Ps. CIII, 31. ptura testatur: Lætabitur Dominus in operibus suis. Plato quoque disseruit Deum gaudio fuisse elatum dum mundum produxit, sicut in libro de Civitate Dei recitat Augustinus. Has autem delicias gloriæ Deus ante mundi productionem per infinita sæcula non habuisset, si mundum produxisset de novo. — Amplius, sicut nunc melius est mundum esse quam non esse, sic ab æterno melius (ut apparet) fuisset mundum esse quam non esse: quod autem melius æternaliter fuit, decuit ab æterno fieri ac compleri a Deo. — Postremo, Augustinus sic arguit: Vel Deus potuit ab æterno gignere Filium sibi æqualem, aut non potuit. Si non potuit, nequaquam omnipotens fuit. Si potuit, aut ergo etiam voluit, vel non voluit: si voluit,
A ergo genuit; si non voluit, ergo invidus fuit. Conformiter argui potest ad istud propositum: quia aut potuit et voluit mundum ab æterno creare, aut non. Si non potuit, non fuit omnipotens; si non voluit, non fuit munificus, liberalis et caritativus, sed tenax et invidus.

Ista hisque similia sunt quæ humana sapientia, vel potius humana fatuitas, contra immensam Creatoris sapientiam objicit, excogitat, fingit. — Denique rationes non minus fortes ad probandum hujus op-
B positum inducuntur, et tam ex philosophia quam ex theologia sumuntur, prout paulo post elucescet.

Ad hæc Thomas respondet: Circa hanc quæstionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus exstitit ab æterno, sed etiam alia. Et circa hoc diversificati fuerunt. Nam quidam ante Aristotelem posuerunt mundum generabilem ac corruptibilem esse, quia ita est de toto universo sicut de
C quocumque particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et ista Empedoclis fuit opinio. Alii dixerunt, quod res ab æterno movebantur motu inordinato, et postea ad ordinem sint redactæ, aut casu, ut dixit Democritus, vel a Creatore, ut Plato, ut patet tertio Cœli. Alii dixerunt, quod res ab æterno fuerunt secundum ordinem in quo nunc sunt. Et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium eum; estque probabilior aliis, quan-
D quam omnes sint falsæ atque hæreticæ. — Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse quum prius non fuit, et omne quod est præter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab æterno facere, non ex impotentia sua, sed quoniam mundus ab æterno fieri non potuit, quum sit creatus. Volunt quoque, quod mundum incepisse non solum fide teneatur, sed etiam demonstrative probetur. — Tertia positio est, quod omne quod est præter Deum, incepit esse, attamen quod mun-

dum incepisse nequeat demonstrari, sed revelatione innotescit ac creditur. Quæ positio innititur auctoritati Gregorii, asserentis quod est quædam prophetia de præterito, ut quum Moyses dixit : In principio creavit Deus cœlum et terram. (*Gen.* 1, 1.) Cui positioni consentio, quia non credo quod ad hoc valeat ratio demonstrativa adduci, sicut neque ad summam Trinitatem, quamvis impossibile sit eam non esse. Quod ostendit debilitas rationum quæ ad hoc pro demonstrationibus adducuntur, quæ omnes a philosophis ponentibus mundi æternitatem, inductæ sunt et solutæ : ideo potius in fidei irrisionem quam in ejus confirmationem vertuntur, si quis talibus rationibus innitens, mundi novitatem contra philosophos probare intenderet.

Dico ergo, quod ad neutram partem quæstionis istius sunt demonstrationes, sed rationes ad utramque partem probabiles sive sophisticæ. Quod insinuant verba Philosophi, primo Topicorum dicentis, quod sunt quædam problemata de quibus rationem non habemus, ut, utrum mundus sit æternus. Unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit. Quod patet ex modo suo procedendi, quoniam ubicumque quæstionem istam pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione multorum, vel ex approbatione rationum : quod ad demonstratorem nullatenus pertinet. Causa autem cur demonstrari non potest, est ista : quoniam natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo fieri suo quo a causa sua egreditur; quemadmodum alia natura est hominis jam nati, et secundum quod adhuc in utero est materno. Hinc si quis ex conditionibus hominis jam nati et perfecti, vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod adhuc est imperfectus atque in utero matris exsistens, deciperetur : prout refert Rabbi Moyses de quodam puero qui mortua matre quum mensium esset paucorum, in silva solitaria est nutritus, perveniensque ad annos discretionis, interrogavit a quo-

A dam, an homines essent facti, et quomodo. Cui quum ille exponeret ordinem nativitatis humanæ, non credidit puer, objiciens quod nisi homo respiret et comedat, superflua quoque expellat, nec uno valeat vivere die. Similiter errant qui ex modo fiendi res mundo jam perfecto, volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere : quia quod nunc incipit esse, incipit esse per motum, propter quod oportet quod movens præcedat duratione, et quod præcedat ma-

B teria*, et contrarietates exsistant : quæ necessaria non fuerunt in primo egressu universi a Deo. — Hæc Thomas in Scripto. (* natura)

Insuper in prima parte Summæ, quæstione quadragesima sexta (art. 1.) : Voluntas (inquit) Dei causa est rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum illa velle : quia necessitas effectus ex necessitate causæ dependet, ut quinto Metaphysicæ dicitur. Ostensum est autem supra, quod absolute loquendo non necesse est Deum aliquid velle nisi se ipsum. (*Cf.* t. XX, p. 613 A'.)

C Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper : unde nec demonstrative potest probari. Nec Aristoteles demonstrative probavit hoc : imo specialiter intendebat probare, quod non incepit eo modo quo quidam posuerunt philosophi. Unde tam octavo Physicorum quam primo Cœli, præmittit opiniones Anaxagoræ, Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit.

Hinc mundum incepisse ex tempore, est (art. 2.) articulus fidei. Novitas quippe mundi de-

D monstrari non valet ex parte mundi ipsius. Principium namque demonstrationis est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic et nunc : propter quod universalia dicuntur esse ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, lapis aut cœlum non fuerit semper. Similiter demonstrari non potest ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem : voluntas enim Dei ratione non potest investigari nisi circa ea quæ necesse est Deum

velle; talia autem non sunt quæ circa creaturas vult Deus. — Denique utile est hoc pensare, ne forte quis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias introducat quæ infidelibus præbeant materiam irridendi, æstimantibus illis quod propter hujusmodi rationes consentiamus credendis. — Hæc in Summa.

Porro in Summa contra gentiles, libro
c. 32 et s. secundo, sanctus Doctor de hac materia scribit multum diffuse, defendens etiam ibi quæ dicta sunt, et rationes varias introducens philosophorum tam ex parte Dei quam ex parte rerum, quam etiam factionis, ad probandum mundi æternitatem, quas diligenter solvit ibidem; rationes quoque conantium demonstrare impossibilitatem æternitatis mundi, quas itidem solvit.

Præterea Petrus in hac materia tenet, quod mundus non potuit fieri ab æterno, imo quod nulla creatura potuit Deo esse coæterna, non ex impotentia Dei, sed ex repugnantia et incapacitate naturæ creatæ, sicut fortior vinci non potest a minus forti. Et quamvis Deus potuit ab æterno creare secundum quod ly ab æterno, determinat verbum hoc, potuit; non tamen secundum quod determinat hoc verbum, creare. — Hujus positionis motiva infra ponentur. Ex qua etiam sequitur, quod mundum incepisse non sit articulus fidei, sed valeat demonstrari.

Idem tenet hoc loco Richardus, Petro concordans, et multas pro se rationes adducens, quæ infra tangentur.

Albertus quoque tenet hoc ipsum, et multipliciter probat, quemadmodum jam patebit.

Et sequitur eum Udalricus in Summa sua, libro quarto, ubi declarat, Philosophum in hac materia non assertive sed opinative esse locutum, et quod dicendo mundum esse æternum, sumpsit æternitatem non nisi pro tota duratione primi mobilis motionisque ejus, et ita non derogaret fidei veritati ponere mundum esse
A æternum. Hæc Udalricus. — Verumtamen Aristoteles potius opinabatur, hoc tempus et ipsum mobile primum ejusque motum non incepisse de novo, nec Deum ea præcessisse duratione : idcirco in hoc non debemus Aristotelem nostræ fidei concordare, nec est concordatio nisi ad vocem et aerem, non ad intentionem et veritatem.

Insuper Bonaventura hic loquitur : Ponere mundum æternaliter esse productum et res omnes ex nihilo esse productas, om-
B nino est contra veritatem et rationem, in tantum ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus id crediderim posuisse, quia hoc implicat manifestam contradictionem. Ponere autem mundum esse æternum præsupposita æternitate materiæ, rationabile et intelligibile esse videtur duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo, est per modum vestigii : ideo sicut nil prohiberet vestigium esse æternum, si pes esset æternus et etiam pulvis in quo formaretur vesti-
C gium, et tamen vestigium esset a pede; sic si materia esset Deo coæterna et non producta, nil prohiberet rem ex ea factam esse æternam. Aliud exemplum est, quia creatura procedit a Deo ut umbra, Filius Dei ut splendor : sed quam cito est lux, est etiam splendor ac umbra, si sit corpus opacum ei objectum. Si ergo materia coæterna est auctori tanquam opacum luci, tunc sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, Patri coæternum; *Hebr.* 1, 3. sic rationabile videtur, mundum, qui est
D umbra summæ lucis, esse æternum. Imo rationabilius est hoc quam ejus oppositum, utpote, quod materia fuerit æternaliter absque forma, ut quidam dixerunt philosophi : et in tantum rationabilius, ut et excellentior ille philosophus Aristoteles in illam opinionem dilapsus sit, ut Sancti ei imponunt, et commentatores ejus exponunt, ac verba ipsius prætendunt. Quidam tamen moderni dicunt eum hoc nunquam sensisse, nec intendisse probare quod mundus omnino non cœperit, sed quod motu

non cœperit naturali. Porro quid horum sit verius, nescio : hoc unum scio, quod si posuit mundum non incepisse secundum naturam, id est naturali mutatione ac motu, verum dixit, et rationes ejus sumptæ ex motu et tempore, ad hoc sunt efficaces. Si vero sensit, quod nullo modo incepit, manifeste erravit : atque ad vitandum contradictionem, necesse fuit eum ponere aut mundum non esse factum, aut non esse factum ex nihilo; ad vitandum vero actualem infinitatem, necesse ei fuit ponere aut rationalium animarum corruptionem, aut unitatem, aut circulationem, et ita auferre veram esse felicitatem : sicque error de mundi æternitate malum habet initium et pessimum finem. Hæc Bonaventura.

Sed sicut jam patuit evidenter, etiam magni Peripatetici qui dixerunt omnia quæ sunt citra Deum, esse producta, materiam quoque creatam, posuerunt nihilo minus creaturas ab æterno sine temporali fuisse initio, et unam intelligentiam esse creatam ab alia. — Averroes demum præcipuus Aristotelis commentator, in libro suo de Substantia orbis apertissime protestatur, quod nunquam fuit de mente Aristotelis dicere quod cœlum esset a prima causa solum per dependentiam, sed etiam per realem productionem seu veram creationem. Idcirco nec posuit mundum non esse factum, nec etiam quod non sit factus ex nihilo. Imo dixit, a Deo omnibus derivatum esse, esse et vivere; atque secundo Primæ philosophiæ, illud quod est maxime ens et maxime verum, videlicet Deum, omnibus ceteris esse causam veritatis ac entitatis non solum finalem, sed etiam effectivam, quum dicat ab ipso omnibus esse derivatum et communicatum ipsum esse et vivere, his clarius, his vero obscurius. Nec putandum, quod tanti philosophi, qui noverunt nobilissima illa, utputa intelligentias, esse creatas, ignoraverint infimum et imperfectissimum entium, puta materiam primam, esse productam, imo creatam, id est aliunde

A habere hoc ipsum quod est : et hoc infra ostendam. Et hoc clarius dicit in libro quem fecit de Natura deorum, et in epistola de Principio universi.

Denique Alexander idem protestans : Triplex est (inquit) cognitio, puta, per inspirationem, per Scripturarum declarationem, per operum revelationem. Omnibus modis his contingit venire in cognitionem creationis, videlicet : per fidei inspirationem, quum fides ponat creationem; per Scripturarum inspectionem, quæ est ex

B lege, Prophetis et Evangelio; per operum revelationem : nam operum revelatio, id est manifestatio effectuum Dei, indicat omnipotentiam esse in Deo; omnipotentia vero ponit creationem, id est productionem ex nihilo : si enim non posset producere nisi ex aliquo, non esset omnipotens, quum major potentia posset secundum veritatem intelligi. — Quod autem quidam philosophi non pervenerunt ad cognitionem creationis, est quia non ascenderunt ultra rationem materiæ. Quod autem per-

C venerunt quidam ad eam tam ex Scripturis quam operum considerationibus, constat ex hoc quod septimo Confessionum asserit Augustinus : Ostendisti mihi per hominem quemdam quosdam libros Platonicorum ex Græco in Latinum versos, in quibus legi, non quidem his verbis, sed hæc multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et *Joann.* 1, 1.
Verbum erat apud Deum : usque ad illud,
Et mundus eum non cognovit. Porro quod *Ibid.* 10.
sequitur, In propria venit, et rursus, Et *Ibid.* 11, 14.

D Verbum caro factum est, ibi non legi. Itaque philosophi meliores creationem noverunt. Ait quippe Avicenna in sua Prima philosophia : Si fuerit esse rei post non esse absolute, tunc adventus ejus a causa erit creatio : qui est dignior modus dandi esse, quia privatio removetur omnino, atque inducitur esse. Sed si ponatur privatio taliter quod esse præcedat eam, sic generatio est, impossibilis nisi ex materia, et inductio ipsius esse rei ex re, quod est debile et breve futurum. Item, in

libro de Cœlo et mundo habetur : Per hunc numerum (puta ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum creatorem, eminentem proprietatibus eorum quæ creata sunt. Unde accipitur quod philosophi pervenerunt ad cognitionem Creatoris in quantum creator est. Hæc Alexander.

Amplius Durandus de S. Portiano circa hæc multa inducit : Creaturam, inquiens, semper fuisse, ita quod non habuit suæ durationis initium, sed suæ entitatis causam atque principium, negari non potest, nisi vel propter defectum divinæ potentiæ, quod nemo affirmat; vel propter repugnantiam creaturæ: quod dici non valet, quoniam repugnantia illa esset aut propter defectum passivæ potentiæ ab æterno, aut ex repugnantia intellectuum. Primum dici non potest : nam pari ratione nihil omnino posset creari nec ab æterno neque de novo, quum creatio nihil supponat ex parte facti; nec secundum potest dici, quia contradictionem non implicat.

Tria ergo probanda sunt : primum, quod non repugnat creaturæ permanenti ab æterno esse productam; secundum, quod motui et omni rei successivæ repugnet; tertium, quod dato quod iste motus vel creatura sub motu non potuerit esse ab æterno, tamen non est dare primum instans ante quod non potuit esse creatura sub motu.

Primum apparet tripliciter, secundum tria quæ sunt de ratione creaturæ. Est enim creatura ens productum ab alio. Et ratione qua creatura est ens, non potest ei repugnare esse ab æterno : alioqui repugnaret Deo, cui potissime competit esse. Si igitur creaturæ repugnet, hoc erit vel ex parte causæ producentis, quia ab alio; vel ratione productionis, quia ens productum; vel ratione termini *a quo*, quia de nihilo. — Quod autem non sit necesse causam agentem duratione præcedere suum effectum, patet : quia hoc esset de ratione agentis in quantum est agens absolute, aut

A in quantum tale agens, puta per voluntatem. Primum non potest dici, quia sunt multa agentia quorum effectus sunt statim cum eis, ut calor seu lumen cum igne, et sol eodem instanti quo conditus est hemisphærium illuminavit. Nec est de ratione agentis per voluntatem, nisi voluntas sit de novo accedens, ita ut de non volente fiat volens, aut voluntas deliberationem sit sequens : quorum nullum in Deo est. Item, voluntas divina non minuit ejus potentiam : sed omnes concedunt,
B quod si Deus ageret necessitate naturæ, res fuissent ab æterno. Ergo non obstante quod agit per voluntatem, creaturæ potuerunt esse ab æterno. — Nec est repugnantia ex parte productionis, quamvis hoc magis appareat : nam sive creatura dicatur producta in instanti, sive in tempore, sequi videtur quod sit de novo. Ad quod removendum, distinguendi sunt modi fiendi, qui in universo sunt quatuor. Quædam namque fiunt per motum solum : ut aqua per motum calefactionis fit cali-
C da. Alia fiunt per mutationem sequentem motum ex necessitate, quemadmodum forma substantialis per præviam alterationem. Quædam, per mutationem quæ sequitur motum, sed non per motum neque ex necessitate : sicut illuminatur hemisphærium nostrum a sole : quam illuminationem præcedit motus solis localis, per quem efficitur nobis præsens; in primo autem instanti quando factus est sol, fuit aer illuminatus absque prævio solis motu. Quarto, aliqua fiunt non per motum aut
D mutationem, sed simplicem emanationem : quemadmodum quæ creantur, in quibus fieri et factum esse sunt simul, sic quod mensura creationis est *nunc* stans, quod coexsistere potest pluribus nunc temporis. Nec necessarium est aliquod nunc temporis cui primo coexsistat, quum nullus motus creationem præcedat. Sic non est necessarium dare a parte post ultimum nunc temporis cui duratio creaturæ ultimo coexsistat. Ex his ita arguitur : Actio quæ non est successiva, sed subita, nec

mensuratur *nunc* fluente, quod non contingit pluries accipere, sed *nunc* stante : talis actio non impedit quin productum per eam, possit semper coexsistere producenti. Si enim esset successiva, impediret coexsistentiam respectu cujuslibet agentis. Rursus, si subita esset et mensuraretur *nunc* fluente, non impediret coexsistentiam respectu temporalis agentis, impediret tamen respectu æterni, quoniam tale *nunc* non contingit pluries accipere : idcirco quum semel acceptum sit, prius accipi nequit; sicque ab æterno non fuit. His vero amotis, nihil impedit ex parte actionis coexsistentiam effectus cum agente æterno. Creatio autem est subita, nec mensuratur *nunc* fluente, sed stante. Non ergo repugnat creaturæ ratione suæ productionis, quin possit ab æterno coexsistere Creatori, loquendo de creatura permanentis naturæ.

Porro motui seu creaturæ sub motu, repugnat ab æterno fuisse. In quibuscumque enim est dare primum et ultimum, illa sunt finita. Sed in revolutionibus cœli præteritis et acceptis, oportet dare primam et ultimam : ergo non præcesserunt infinitæ. Minor probatur : quia in omnibus præteritis revolutionibus fuit ordo durationis, ita quod nunquam fuerunt duæ simul, sed una post aliam in postsumendo, vel una ante aliam in antesumendo. Ergo quum quælibet accepta sit et omnes, aut est accepta antequam nulla, aut non : si sic, habeo propositum, quoniam illa est prima, et hodierna est ultima; si non, contra, ante omnes nulla fuit : si ergo omnes acceptæ sunt, non potuit esse alia. Et confirmatur hoc, quia in postsumendo non essent omnes acceptæ nisi acciperetur una claudens : ergo nec in antesumendo omnes accipiuntur nisi sumatur una prima claudens omnes. Hoc demum manifestius fieret, si loco cujuslibet revolutionis præteritæ sumeretur aliquid permanens, scilicet granum milii, et deduceretur in eis ratio præinducta. In tota quippe multitudine granorum quodam ordine accepto-

A rum, videlicet quod unum fuit acceptum ante aliud vel post aliud, nullumque aliter, necessario esset dare aliquod granum ante quod nullum esset acceptum, vel non omnia grana essent accepta propter ordinem acceptionis, ratione cujus unum includit aliud. Potest quoque ratio sic formari : quod necessarium esset ponere in accipiendis revolutionibus seu granis, si deveniretur ad hoc quod essent acceptæ, necessarium est ponere in jam acceptis : sed in accipiendis, si deveniretur ad hoc B quod essent acceptæ, esset dare primam et ultimam : ergo et in acceptis. — Præterea, revolutio hodierna aut distat in infinitum ab alia posita, utpote prima, aut non : si sic, quum non possit infinita distantia dari major, sequitur quod illa revolutio fuit prima, sicque habetur propositum ; si non, ergo non præcesserunt infinitæ.

Insuper, si generatio potuit esse ab æterno, hoc maxime fuisset ponendo virum et mulierem creatos ab æterno (imo C non videtur possibile aliter, quum opus propagationis supponat opus creationis) : et ita fuissent duo homines primi, inter quos et eos qui nunc sunt, non potuissent esse intermedii infiniti. — Item, si generatio potuit esse ab æterno, ergo et corruptio, quum generatio unius sit corruptio alterius : corruptio autem non potuit esse ab æterno, quoniam præsupponit aliquid se prius duratione, videlicet generationem seu genitum aut corruptibile, quum sit alicujus præexsistentis corruptio. Amplius, D homo creatus ab æterno, aut prius fuisset, et posterius genuisset, et sic generatio non fuisset ab æterno; aut non prius fuisset quam generasset : hoc autem impossibile est, quoniam agens per motum præexsistit termino motus non solum natura, sed etiam duratione. Sicque generatio non potuit esse ab æterno. Concludit quoque hæc ratio non solum de generatione ista vel illa, sed et de generatione simpliciter : nam sicut hic generans præcedit hanc generationem, sic generans simpliciter et

absolute, præcedit generationem. — Iterum, hominem creatum necesse est præcedere hominem a se genitum: et sic inter creatum et quemcumque alium genitum non fuissent homines infiniti nec duratio infinita, quum ille creatus non fuisset tempore infinito ante genitum a se, et tempus ab illo genito usque nunc esset finitum.

Motui ergo et successivis repugnat ab æterno fuisse, quum natura motus requirat ordinem partium, in quibus acceptis necesse est dare primam et ultimam, sicut probatum est. — Hæc Durandus, qui alia plura de hac ipsa scribit materia, quæ forsan tangentur infra.

At vero Henricus de Gandavo, qui vocatur Doctor solennis, Quodlibeto primo super hac materia movet duas quæstiones: utrum creatura potuit esse ab æterno; utrum repugnet creaturæ ab æterno fuisse. Quæ quum parum aut nil differant, una responsione determinat: Opinio (inquiens) erat philosophorum, quod creatura potuit esse ab æterno, et quod hoc non repugnat ejus naturæ, imo quod non potuit non esse ab æterno, quoniam prima causa per suam essentiam causa est rerum. Unde sexto Metaphysicæ suæ asserit Avicenna: Quod aliquid sit causa exsistendi causatum, quum prius non fuerit, hoc contingit quia non est causa ejus per suam essentiam, sed per aliquam determinatam comparationem * quam habet ad illud: cujus comparationis * causa est motus. Sicque dixerunt, quod Deum esse causam creaturæ, non sit ex voluntatis dispositione, sed necessitate naturæ, prout primo Hexaemeron ait Ambrosius: Plerique philosophi mundum Deo coæternum esse volebant tanquam umbraculum divinæ virtutis. — Porro fides catholica tenet, quod Deus liberali ac libera voluntate mundum creavit atque conservat, ita quod potuit non creare, et posset non conservare, sicut ait Ambrosius: Pulchre ait Moyses, Fecit Deus cœlum et terram. Nec dixit, Causam dedit mundo ut esset; sed, Fecit. Ex ipso namque est principium et origo substantiæ universorum, id est ex ejus voluntate et potestate, nulla necessitate naturæ conjuncta: quoniam absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum et ea quæ sunt intra ipsum, non aliquid extra se.

* operationem
* operationis
Gen. I, 1.

Philosophi ergo dixerunt, mundum habere esse suum a Deo modo quodam vix intelligibili, ita quod non habuit durationis initium, nec habuit fieri sui facti esse, quemadmodum decimo de Civitate Dei loquitur Augustinus: Si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante nemo ambigeret factum. Nemo, inquam, dubitaret a calcante factum esse, non in ipso fieri, sed in solo facto esse. Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris: quæ necessario fit aliquo motu aut mutatione, ante quam pes non fuit in pulvere, et ante illam non fuit vestigium. Hinc aptior esset similitudo de sole ejusque radio, qui naturali necessitate fluit a sole: et sic esse creaturæ a Deo, non esset nisi conservatio sua continua atque perpetua in suo facto esse absque omni fieri præcedente; vel quod esse creaturæ non esset nisi in continuo fieri, ut æternaliter simul essent fieri ejus et factum esse, quemadmodum juxta quosdam, radius solis non habet esse nisi in continuo fieri.

Denique communis omnium tam philosophorum quam fidelium fuit opinio, quod creatura in quantum creatura, non habet esse nisi participatum: ideo non a se, sed ab alio. Verum circa esse creaturæ duplex putatur fuisse philosophorum opinio. Una, quod creatura ita haberet esse ab alio, quod ex se et ex sua natura non haberet non esse, neque secundum rem neque secundum intellectum, sicut creditur de productione Filii Dei, dempto quod Filius habet esse in eadem natura cum Patre, creatura in aliena: quod omnino absurdum est, quoniam nulla substantia ex sua natura aliena est a non esse, nisi illa quæ

est esse per essentiam, non per participationem. — Alia ergo fuit opinio, quod creatura cum hoc quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se ac sua natura, habet non esse. Sed in hoc variatur quorumdam philosophorum et Catholicorum sententia. Habere enim non esse de se, intelligi potest dupliciter : uno modo apud intellectum solummodo, ut creatura prius intelligatur in non esse quam in esse; alio modo ut in se realiter prius duratione sit non ens, quam ab alio accipiat esse. Primo modo quidam philosophi dixerunt creaturam habere esse post non esse, et hoc vocabant creationem. Unde sexto Metaphysicæ suæ loquitur Avicenna, quod apud sapientes vocatur creatio, sic simplici emanatione habere esse post non esse, seu dare esse post non esse, absolute. Causatum enim quantum est in se non est. Secundo modo dicunt Catholici creaturam habere esse a Deo, non necessitate naturæ, sed libera voluntate. Sicque loquendo de tali productione est quæstio nostra, an creatura potuit esse ab æterno producta. Et dicunt aliqui, quod hoc non repugnat, et quod Deus creaturam produxit ex tempore, hoc meræ est voluntatis Dei : cujus causa quærenda non est, quia hoc esset quærere causam primæ causæ, seu ejus cujus non est causa, ut Augustinus expressit. Hi quoque dicunt, quod sola fide tenetur creaturam non semper fuisse, et quod demonstrari non queat, quia quod quid est rei, id est quidditas creaturæ, abstrahit ab hic et nunc, seu ab omni duratione.

Quod autem non possit probari creaturam incepisse secundum modum quo ponebant philosophi, bene verum est; probare vero eam incepisse secundum modum quem ponunt Catholici, bene possibile est, quibusdam suppositis quæ recta ratione sunt supponenda. Nec valet opinionis alterius ratio. Quamvis enim quidditas rei absolute accepta, abstrahat ab hic et nunc, non tamen actualis exsistentia ejus semper sic abstrahit. Nam quamvis quod

A quid est eclipsis lunæ abstrahit ab hic et nunc, ita ut simpliciter sumptum, non possit probari esse; tamen actualis exsistentia ejus non abstrahit ab hic et nunc, ideo valet probari hic et nunc esse. Sic quamvis quidquid est creaturæ, et esse ut sequitur essentiam ejus, non possit probari; esse tamen actualis exsistentiæ suæ bene potest probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur creatura mundi non posse habere nisi post non esse præcedens duratione. — Dicendum
B igitur absolute, quod mundus non solum incepit ex tempore, sed nec potuit esse ab æterno, quia repugnat naturæ ejus, dicente Ambrosio in Hexaemeron : Quid tam inconveniens ut quod æternitas operis cum Omnipotentis æternitate conjungeretur?

Denique hoc ita probatur : Creatura, quæ ex se est non ens, ita quod nec effective neque formaliter habeat esse ex natura suæ essentiæ, non solum habet ab alio esse, sicut Dei Filius in divinis, vel sicut radius a sole, si uterque sit æternus; sed
C oportet quod creaturæ acquiratur esse suum, ita ut Deus non solum det causam ei ut sit in facto esse, sed etiam ut faciat eam esse de non esse : quod appellatur creatio. Si enim Deus creaturæ daret esse in solo facto esse, nec præter hoc faceret eam alio modo, non aliter Pater in divinis daret esse Filio et Deus creator creaturæ, præter hoc quod Filio datur esse in substantia Patris, creaturis vero in aliena natura : quia quum omnis transitus factionis de non esse in esse sit transmutatio, et
D hæc transmutatio naturalis est, quando est circa subjectum præexsistens actus; omnis actus creationis, quamvis non sit vera transmutatio, sicut illa quæ dicitur naturalis, attamen quum sit de non esse in esse, modum mutationis habet, non motus instar actionis qua rei acquiritur esse per generationem naturalem; nec est differentia, nisi quod generatio est ex materia, creatio ex nihilo. Porro omnis transmutatio quæ est subita actio, est indivisibilis durationis, non successiva. Creatio ergo,

qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab æterno. — Actio quoque qua rei acquiritur esse, præcedit actionem qua fit rei conservatio, quæ continuat esse in posterum. Hinc valde insipienter dicunt quidam, quod eadem actione Deus res creat et conservat, quemadmodum sol eadem actione causat et conservat lumen in medio. — Dicendum est igitur absolute, quod creatura, eo quod creatura est, a Deo de nihilo voluntarie facta, non potest esse ab æterno, contradictione repugnante. — Hæc Henricus, qui in ista responsione interserit alia multa, circa quæ infra inquisitio erit.

Præterea nono Quodlibeto inquirit, an secundum fundamenta Aristotelis sit dicendum, quod semper fuerit homo, et unus ab alio in infinitum. In cujus quæsiti decisione multa inducit, quæ nimis prolixum est recitare. Asserit tamen, quod secundum intentionem Philosophi, in infinitum generatus sit homo ex homine, nec aliquis fuerit homo qui non sit generatus ex homine se priore, et hoc infinities in tempore infinito : ita quod omnes opiniones, leges, religiones, sectæ, doctrinæ et hæreses quæ nunc sunt, infinities præcesserunt, et postmodum infinities erunt, quia infinities reiterantur; et ita de aliarum individuis specierum, præsertim quæ ex commixtione gignuntur.

Deinde ostendit hic doctor, quod quamvis ista fuerit Aristotelis intentio, nihilo minus ponit, quod naturaliter, simpliciter et essentialiter semen potius procedit ab homine, quam homo ex semine. Ait quippe duodecimo Metaphysicæ, reprehendendo illos qui dicunt, quod principia rerum non sunt bonum et nobile, quia sunt imperfecta, ut sunt semina rerum, sed bonum et nobile seu perfectum sunt in generatis ex illis, quæ perfecta sunt entia, ut plantæ et animalia ; contra quos dicit : Non est verum quod æstimant, quoniam imperfecta, ut semina, non sunt absolute principia perfectorum, sed econtrario. Semina namque ex quibus perfecta sunt
A entia, sunt ex aliis præcedentibus perfectis. Primum enim (ut dicit) non est semen factum, sed aliquod perfectum. Verbi gratia, hominem oportet esse ante sperma : non illum hominem qui generatur ex spermate, sed alium, ex quo fit sperma. — Ex quo patet, quod philosophus iste, quamvis ex fundamentis suis, quibus principaliter innitebatur, non posuit hominem ante quem nullus, sed jugiter fuisse hominem ante hominem, et hominem ex spermate, et sperma ex homine in in-
B finitum; hic tamen ipsa veritate coactus, aperte ponit quod secundum veritatem naturamque rei, simpliciter ac naturaliter homo prius factus sit semine, naturali essentialique ordine, quo perfectum præcederet imperfectum. Et ita necesse est ponere hominem aliquem a Deo immediate productum, aut unum aut plures; et ita de aliis primis suppositis. Unde et rursus nono Metaphysicæ testatur, quod quamvis in eodem potentia actum præcedat, sicut in hoc ovo potentia præcedit actum in
C gallina quæ generatur ex eo; simpliciter tamen et in diversis actus præcedit potentiam. Nec hoc procedit in infinitum : imo necesse est stare in gallina quæ non habet esse ex ovo, sed omne ovum præcedit et omnem gallinam generatam ex ovo; et ita de homine, equo consimilibusque dicendum. — Hæc Henricus.

Adhuc autem de his prolixe scribit Guillelmus Parisiensis primo libro de Universo : Sic, inquiens, arbitrati sunt philo-
D sophi universum exire a primo, sicut splendorem a sole et calorem ab igne; sicque ex bonitate ejus bonitatem universi, et ex vita ejus vitam quæ est in universo. Hinc Creatorem dixerunt nec aliud nec aliter facere potuisse : quod omnino erroneum est. Creator namque sic habet suam bonitatem, potentiam ac sapientiam suam, ut non producatur ab ea ad extra nisi quod voluerit, et quum voluerit, et quomodo voluerit : et hæc est nobilitas atque sublimitas potentiæ ejus ac libertatis.

Ponam ergo in primis opinionem Aristotelis et rationes ejus. Unde, quidquid dicatur et qualitercumque quis eum excusare conetur, hæc fuit indubitanter opinio ejus, quod mundus sit æternus : quod etiam asseruit Avicenna, ac sequaces ipsorum. — Et prima eorum ratio fuit, quia Creator præcessit mundum, vel non. Si non, ergo mundus est ei consempiternus. Si præcessit mundum, aut præcessit tempore, aut æternitate : non tempore, quoniam ante mundum non fuit tempus. Ergo non præcessit mundum nisi sicut causa effectum. Et quum ante mundum et tempus non fuerit nisi æternitas, quæ in infinitum præcessit tempus, sequitur quod Deus in tota sua æternitate infinite omne tempus præcessit. Imaginare ergo, quod aliqua creatura fuerit ab æterno cum Creatore, et cogitaverit apud se, an mundus esset futurus, et potuerit dicere, Mundus erit : aut igitur nullo intermedio, aut intermedio aliquo. Si nullo intermedio, ergo mox ac subito fuit futurus. Quare jam instans erat inceptionis ipsius, et fuit simul cum Creatore ex tunc : etenim simul sunt inter quorum exsistentiam nihil est medium. Si vero dicatur, quod tota æternitate Creator mundum præcessit, in infinito ergo præcessit, et post dictum illud, Mundus erit, in infinitum post subsecutum est esse mundi; quumque infinitum nequeat pertransiri, nunquam esset perventum ad instans quo mundus incepit. Quod si Creator intra se ante tempus dixit, Creabo mundum, et post aliquantulum creavit : quantum fuit intermedium illud? quia aut fuit tota æternitas, aut pars ejus, vel tempus. Non tota æternitas, quoniam illa non potest pertransiri neque finiri, et ita ventum nunquam esset ad mundi inceptionem; nec pars æternitatis, quia æternitas indivisibilis est totaque simul, nec aliquid intra se dixit Creator quod non dixerit ab æterno; nec tempus, quoniam nondum fuit. — Secunda ratio Avicennæ est : Intellectus verus testatur, quia si essentia aliqua omnibus modis ita se habet

A nunc dum aliquid operatur, sicut quando non operabatur, necessario sequitur quod si nunc aliquid operatur, etiam ante idem operabatur : alioqui non potius operaretur nunc quam prius, quum eodem modo se habeat, et idem eodem modo se habens, faciat idem. Nam et artifex, si omnibus modis ita se habet quando ædificat, sicut ante, sequitur quod et ante ædificabat quemadmodum nunc. Constat autem, quod nulla facta sit novitas in posse et scire aut velle Creatoris. — Tertia ratio Avicen-
B næ est, quia Creator ante mundum, aut potuit creare corpus aliquod quod haberet motum durantem usque ad mundi creationem, aut non potuit : et frivolum est dicere quod non potuit hoc. Si igitur potuit, ponatur quod fecerit hoc, et nullum impossibile inde sequetur. Si autem motus corporis illius duravit usque ad mundi creationem, ergo et tempus tunc fuit mensurans hujusmodi motum : ergo mundi creatio non fuit in initio temporis.

Ad primam rationum istarum respon-
C deo, quod Creator præcessit mundum æternitate, non temporis prioritate. Denique, *ante* non dicitur univoce de æternitate et tempore, quemadmodum nec duratio æternitatis et duratio temporis. Ideo comparationes secundum prius et posterius, locum non habent inter æternitatem et tempus, nec inter veri nominis æternum et temporale. Univoca quippe comparabilia sunt, secundum Philosophum. Quemadmodum ergo non est recipienda comparatio inter tempus et locum seu numerum, ut dica-
D tur, Tempus est majus loco aut numero, nec econtra; ita nec inter æternitatem et tempus, nec inter Creatorem et mundum seu aliud temporale. Attende quoque, quod ante et post, prius et posterius, fuit et erit, intentiones seu differentiæ sunt temporis, et ob hoc fluxus et successiones ac præteritiones temporis sunt. Idcirco quum dicitur, Aliquid fuit ante mundum, tale est quasi dicatur aliquid esse extra mundum vel ultra mundum. Itaque ante mundum non fuit locus nec tempus, neque in

æternitate est mora aut diuturna protractio nec exspectatio aliqua respectu futuri. Ideo argumentatio illa ex falsa et imperita imaginatione procedit. — Ad alia duo facilis exstat responsio, quia Creator excelsus et gloriosus, in se ipso est prorsus invariabilis, et in se ipso invariabiliter sapientissime atque liberrime ordinavit quando et qualiter seu in quo nunc universa crearet, nec aliquid novi ei accessit. Potuit etiam ante mundum creare quodcumque corpus, et illud movisse in tempore. Sed quum mundus dicitur factus in initio temporis, capitur mundus pro primo et universo creato.

Consequenter solvit Guillelmus Aristotelis rationes : quæ et infra solventur, imo pro maxima parte solutæ sunt.

Inserit demum argumenta quorumdam, dicentium : Quum nihil aliud induxerit Deum ad creandum mundum, nisi bonitas sua pura, invariabilis atque largissima, neque de novo vidit utilitates propter quas mundus erat creandus, nec majores eas vidit in ipsa mundi creatione quam in æternitate, nec sibi facilior fuit creatio tunc quam ab æterno : cur ergo potius tunc quam ab æterno condidit mundum ? Ad quod dico, quod non stetit nec impedimentum fuit ex parte Creatoris quominus crearetur mundus ab æterno, sed ex parte mundi fuit defectus atque impedimentum : quia natura mundi non fuit ab æterno creabilis, nec susceptibilis æternitatis, quoniam sua natura, quæ est possibilitas, est quid prohibitum ab esse æternitatis. — Conformiter respondebis ad similes quæstiones, dum quæritur : Quid intendebat Creator in mundi creatione : aut mundi et mundialium rerum utilitatem, aut laudem et gloriam suam, aut utrumque. Quodcumque vero istorum dicatur, constat quod tanto major fuisset Deo laus et gloria, creaturis quoque tanto major utilitas, de mundi creatione, si ab æterno fuisset creatus, quanto æternitas major est tempore. Ab æterno ergo debuit eum creasse. Quod si dicatur, quod nihil A horum intendebat Creator, sed propter se ipsum tantum et gratis ipsum creavit ; ex hoc sequi videtur, quod multo magis debuit ipsum ab æterno creasse. Verum istud non sequitur, quoniam impossibile fuit mundum ab æterno creari : quemadmodum si dicatur, Si Deus creasset te impassibilem, major gloria esset Deo de tua creatione, et tibi major utilitas, debuit ergo te impassibilem creasse ; non sequitur, quia te impassibilem fieri, naturaliter non fuit possibile. Hæc Guillelmus.

B Qui etiam multipliciter probat impossibilitatem æternitatis mundi ex parte incapacitatis creaturæ, ita quod implicet : quemadmodum et præfati doctores, diffusius tamen. Et inter cetera arguit sic : Ex dictis Aristotelis sequitur, non prius fluxisse horam de toto tempore præterito, quam diem vel mensem aut annum, imo nec antequam mille millia annorum. Aut enim horam quamcumque nullum tempus præcessit : et ita tempus habuit initium a parte ante. Aut tempus præcessit : et C hoc fuit vel finitum, vel infinitum. Si finitum, ergo tempus non fuit ab æterno. Si infinitum, habetur propositum : quia mille millia sunt pars temporis infiniti. Hoc autem consequens impossibile est : quia oportet partem præcedere totum ; et quum sit ordo in partibus temporis, oportet fuisse primum, puta initium. — Præterea, ut ipsemet Aristoteles fassus est, infinitum pertransiri non potest : quomodo ergo infinitum tempus jam transiit, præsertim quum fluxus ejus non sit infinitæ velocitatis ? Et ponam exemplum de aqua. Si D enim imagineris aquam infinitam cujus fluxus sit per fistulam finitam velocitate finita, non erit possibile ipsum unquam totaliter effluxisse. — Amplius, totum tempus futurum, secundum Aristotelem, infinitum est in potentia, nec unquam finietur. Non igitur minus est quod futurum est de tempore toto, quam quod præteriit de eodem, quum æquales sint velocitates quibus totum præteritum fluxit atque præteriit, et totum futurum prætereundum est.

Ventum est autem ad finem præteritionis ejus quod de tempore modo præteriit tanta velocitate fluxus ipsius, non obstante infinitate ejusdem. Venietur igitur ad finem præteritionis totius temporis futuri, quum æquali velocitate prætereundum sit qua illud præteriit, non obstante infinitate ejusdem : ergo necesse est ipsum finiri. — Adhuc, imaginemur quod cœlum ab æterno duplo velocius fuerit motum : ergo duplo fuerunt plures revolutiones; et illæ quæ jam præterierunt, sunt in media proportione ad illas : infinitum autem medietatem non habet. Quod si in duplo fuissent plures in tali casu revolutiones, et cœlum non fuit completurum plures revolutiones eis quæ præcesserunt et eis quæ futuræ sunt simul acceptis, tot autem jam complevisset, duplo majori velocitate revolutum : ergo finisset jam penitus motum suum, et staret. — Hæc Guillelmus.

Cujus rationibus multæ possent adjungi : quia si mundus fuisset ab æterno, infiniti fuerunt phœnices, quum tamen tot centenariis annorum phœnix vivere asseratur. Sol quoque semel in anno complet revolutionem suam in proprio orbe, et infra vitam unius phœnicis tot fiunt quotidianæ revolutiones cœlorum : sicque proportio generationum phœnicis erit in distante valde proportione ad revolutiones cœlestes, et quasi modica pars illorum.

Præterea, sicut dominus Petrus de Candia et alii quidam conscribunt, quidam christiani philosophi volentes Aristotelem facere theologum, asserunt eum nunquam sensisse mundum ab æterno fuisse. Primo, quia nequaquam videtur putandum, quod tantus philosophus fuerit sibi ipsi contrarius : quod tamen oportet concedere, si dicatur sensisse quod mundus ab æterno creatus sit. Siquidem in diversis locis multa locutus est ex quibus demonstratur oppositum. Tertio quippe Physicorum disseruit : Impossibile est infinita esse pertransita. Si autem mundus exstitit ab æterno, infiniti jam dies, infiniti anni, A imo infinita millia annorum, essent pertransita, effluxa, finita, præterita. Secundo, quoniam apud Aristotelem impossibile est esse multitudinem actu infinitam. Si autem ab æterno creatus est mundus, fuissent homines infiniti, et ita jam essent animæ separatæ actualiter infinitæ. Rursus, si quolibet die præterito Deus creasset lapidem unum, et posteriorem quotidie unisset priori, jam ex illis constaret lapidibus moles immensa. Tertio, juxta Philosophum, unum infinitum non est altero B majus. Sed si mundus ab æterno est conditus, multo plures fuerunt revolutiones lunæ in proprio orbe, quam solis in circulo suo. Quarto, secundum Philosophum, infinito nequit fieri additio. Si autem ab æterno fuit cœlum et circulatio ejus, jam quotidie adderetur infinito motui cœli præterito circulatio una, infinitæ quoque multitudini animarum animæ multæ, et saxo immenso lapis qui quotidie crearetur. Quinto, sequeretur partem esse æqualem suo toti. Quum enim infinito non fiat C additio nec unum majus sit altero, et dies sit pars mensis, mensis quoque pars anni; sequitur quod tanta sit quantitas dierum ut mensium, et mensium ut annorum. Imo quum infinitum non constet ex finitis, oportet quamlibet ejus partem consistere infinitam, et per consequens ei æqualem. — In libro item de Morte et pomo, Aristoteles fertur dixisse, quod Deus sapientia sua condidit sæculum ; atque secundo Meteororum, quod mare factum est de novo; et alibi, quod homo est prius semine; in D libro etiam de Secretis secretorum, quod Deus cuncta fecit ex nihilo. Ex quibus sequi videtur, quod mundus incepit de novo, et quod ipse hoc sensit. Hæc ille.

Postremo Scotus harum opinionum motiva diligenter et satis prolixe prosequitur, quanquam ea quæ probant mundum non potuisse fieri ab æterno, specialiter adscribat Henrico, quem præ ceteris insequi solet, quum tamen a senioribus, imo per mille annos ante Henricum, non so-

lum a fidelibus sed ab ipsis quoque puris A philosophis, sint inducta. Solvit etiam opinionum istarum motiva, et qualiter unaquæque queat defendi prosequitur, nec ad aliquam earumdem declinare videtur; et ea quæ scribit, sententialiter satis videntur præhabita.

Præterea quærit, utrum prima causalitas respectu omnium creabilium in quocumque esse, de necessitate sit in tribus divinis personis, ita quod esse non valeat nisi sit in tribus. — Respondet : Causalitas perfecta necessario est in tribus personis. Pri- B mo, quia principium duarum productionum, videlicet necessariæ et contingentis, necessario est prius principium necessariæ quam contingentis : non enim effectus necessarius persupponit contingentem, sed bene econtra. Sed aliquid in divinis est principium productionis intrinsecæ, quæ est necessaria; et aliquid principium productionis extrinsecæ, quæ est contingens. Ergo prius necessario est in Deo aliquod principium productionis intrinsecæ. Atque in isto priori, completa productione ad C intra, communicatur tribus personis omnis fecunditas quæ non repugnat in eis, et per consequens communicatur eis illud quod est principium productivum causationis ad extra : ergo in illo instanti in quo est proximum principium in Deo ad producendum aliquod contingens ad extra, illud communicatur tribus. Itaque de necessitate causalitas perfecta respectu omnium creabilium est in tribus personis, et hoc, respectu omnium creabilium in quocumque esse, sive simpliciter sive D secundum quid, ita quod non possit esse nisi in tribus. Attamen si per impossibile ponatur in divinis una tantum absoluta persona, consequenter esset dicendum, quod in tali persona esset perfecte talis causalitas. Sicque causalitas perfecta ex ratione termini sui non videtur necessario includere quod sit in tribus personis, quemadmodum nec ex ratione termini illius inducit rationem productionis ad intra. — Hæc Scotus.

Amplius, Creare, inquit, est aliquid de nihilo producere in effectu : et quod dicitur *de nihilo,* potest notare ordinem naturæ et ordinem durationis. Primo modo concedunt philosophi Deum posse creare, ut patet per Avicennam sexto Metaphysicæ suæ. Quod intelligo de prioritate naturæ prout prius natura dicitur quasi privative, ut in materia prius est privatio quam forma. Sed prout *de nihilo* dicit ordinem durationis, creatio a philosophis communiter negatur, quoniam dicunt Deum necessario producere quidquid immediate producit. — Denique prout *de nihilo* dicit ordinem durationis, distingui potest de hoc quod est nihil : quoniam accipi potest de nihilo omnino, vel de nihilo secundum esse exsistentiæ, aliquo tamen secundum esse essentiæ. Et ponitur a quibusdam, quod quamvis Deus possit causare de nihilo secundo modo, non tamen primo modo : quia non potest aliquid producere quod non est ex parte sui possibile, ut ait Avicenna secundo Metaphysicæ suæ. Nihil autem non est possibile ex parte sui, quoniam non est ratio quare unum nihil esset possibile, non aliud. Confirmatur quoque hæc ratio : quia in omni creatura est compositio ex actu et potentia, in quibus et ordine naturæ potentialitas prior est : et tunc ista potentialitas non est nihil, sed alicujus entis secundum aliquod esse; non esse exsistentiæ, ergo esse quidditativum. Et hoc, prout dictum est primo libro : Per potentiam Dei producitur primo res in esse possibili passive, et tunc ultra potest produci in esse exsistentiæ, non tamen nisi prius natura producta in esse quidditativo et in esse possibili passive. Itaque de nihilo, id est de non aliquo secundum esse exsistentiæ, potest Deus aliquid creare, et per consequens, de nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiæ. Etenim esse essentiæ nunquam separatur ab esse exsistentiæ. Non tamen potest aliquid creari, id est produci ad esse, simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente, nec simpliciter nec secundum quid. Nihil enim

creatur quod non habuit prius esse intellectum ac volitum; et in ipso esse intellecto fuit formaliter possibile, et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse objectum omnipotentiæ et poni in esse simpliciter. Verumtamen aliquid potest, etsi non creari, tamen produci, de simpliciter nihilo, id est de non aliquo secundum esse essentiæ, nec secundum esse exsistentiæ, nec secundum aliquod esse secundum quid : quia creatura producitur in esse intelligibili, non de aliquo esse, nec simpliciter nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse. — Hæc Scotus. Cujus verba partim obscura sunt, et a communi modo loquendi doctorum non minime aliena, quamvis pie accipi possint.

Itaque præinducta summatim perstringendo, præallegati doctores, Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus, Udalricus, Henricus, Guillelmus, concorditer tenent, impossibile esse creaturam ab æterno fuisse productam : et hoc, ex sua incapacitate seu repugnantia suæ naturæ, quia potentialitas in ea præcedit actum, et non esse prius est esse ipsius. Qui et dicunt posse monstrari mundum factum de novo, non ab æterno, nec hoc esse directe articulum fidei. Quibus et Alexander consentire videtur. Porro S. Thomas sensit horum oppositum. Durandus vero mediam secutus est viam, dicendo quod quantum ad res permanentis naturæ non repugnet creaturæ ab æterno esse productam, sed successivis et successioni motuique subjectis repugnet.

Nunc itaque plenius sunt tangenda cujuslibet opinionis motiva.

Albertus igitur : Aristoteles, inquit, probat mundum istum sensibilem inferiorem semper et ab æterno fuisse, quoniam causa ejus, videlicet motus cœlestis, exstitit ab æterno : quod probat omnium auctoritate philosophorum. Unde in libro de Plantis, fatetur quod mundus iste nunquam cessavit producere plantas et animalia, sic-

A ut modo producit, neque cessabit. — Ad cujus rationis confortationem, Rabbi Moyses introducit in libro Ducis neutrorum illud Philosophi, primo de Cœlo et mundo dicentis, quod omnes philosophi convenerunt in hoc, quod cœlum est sedes Dei : quod idcirco dixit Philosophus, quoniam sicut Deus est sine initio, ita et cœlum et motus cœli. — Amplius probat hoc, quia si motus incepit, aut incepit sicut dixit Anaxagoras, aut sicut Empedocles, aut sicut Plato : et probat quod nullo illorum B modorum, ut tactum est supra. — Item Cf. p. 46B hoc probant ex ejus doctrina sequaces ipsius, sicut Abubather ac alii : quia si prius motus incepit, hoc non potuit esse nisi per motum seu mutationem moventis (scilicet primi causantis), aut mobilis; et sic ante primum motum fuisset motus : et quæretur de illo motu, si inceperit, vel non; et si incepit, quæretur de illo, et ibitur in infinitum. — Præterea Aristoteles inducit rationem quam putat esse fortissimam ad probandum motus ac C mundi æternitatem, assumens propositionem hanc tanquam per se notam, quod prius et posterius non possunt esse nisi in tempore, nec esse queunt nisi tempore exsistente. Deinde assumit hanc, quod tempus non potest esse nisi sit motus, quum sit numerus et mensura motus. Consequenter probat, quod tempus nec incepit nec desinet, auctoritate omnium philosophorum præter unum, id est Platonem, quo dempto, omnes dicunt tempus esse ingenitum et non factum. Et hoc pro-D bat a signo per Democritum, cui ut ait Ambrosius in Hexaemeron, tota antiquitas auctoritatem detulit magnam. Qui dixit impossibile esse omnia esse facta, quia impossibile est tempus factum esse; solusque Plato genuit (id est, genitum seu factum esse perhibuit) tempus simul cum cœlo. Ex hac auctoritate Democriti arguit Philosophus, quod de tempore nihil est accipere nisi *nunc* : præteritum namque jam abiit, futurum vero nondum est. Porro *nunc* instans accipi nequit nisi in ratione

finis respectu præteriti, atque in ratione A principii comparatione futuri. Accipiatur igitur *nunc* in quo motus incepit : illud erit finis præteriti, ergo ante hoc fuit tempus; et si tempus, ergo et motus : sicque fuisset motus ante primum motum. Eodem modo probat, quod non desinet motus, quoniam idem illud instans principium est futuri : et ita post ipsum erit tempus, ergo et motus.

Insuper contra has rationes arguit Albertus primo ex Aristotelis verbis, decimo Primæ philosophiæ dicentis : Omnium quæ B in uno sunt genere, principium est id quod simplicissimum est in genere illo. Quumque æternum et ævum ac tempus sint aliquo modo in uno genere moræ (quia ut ait Gilbertus Porretanus, æternitas est mora indeficientis et incommutabilis esse; ævum vero mora est ejus quod extensam habet potentiam, non extensam essentiam; tempus vero mora illius est quod extensam habet substantiam, potentiam et actum); necesse est quod ævum et tempus principientur a sui simplicissi- C mo, quod est æternum. — Præterea, salva pace Aristotelis, ipse non ponit rationem Platonis : quam si poneret, ratio sua parum valeret. Et est hæc : Id quod non est factum, sed æternum, semper sibi præsens est totumque simul, nihil sui abjiciens in præteritum, et nihil sui exspectans in futurum; sed totum se possidet in uno indivisibili *nunc* stante, non movente se. Idcirco non novit fuisse nec fore, sed esse tantum. Quod vero est factum, habet esse distentum, nec stat in uno si- D mul, sed aliquid sui abjicit in præteritum et exspectat in futurum. Quum igitur unumquodque propria ac sui generis mensuretur mensura, factum non potest mensurari æterno. Sed sicut se habet factum ad æternum, sic tempus ad æternitatem. Factum autem habet sui esse principium a non facto : aliter iretur in infinitum. Ergo tempus secundum esse suum, principiatum est ab æternitate, et serpit, ut loquitur Plato, ad imitationem ipsius secundum permanentiam suam (quemadmodum forma quæ est in materia, imago est formæ secundum se acceptæ), serpens pro posse ad imitationem illius, ut quod in uno simul et totum habere non valet, saltem per vices et successionem obtineat. Ideo esse temporis per creationem incepit. Quod concedendum est : hoc enim naturæ est consonum, et rationi ac fidei.

Ad primam ergo Aristotelis rationem dicendum, quod nos negamus motum cœli semper sine initio exstitisse. Et quod ait omnes philosophos hoc dixisse, falsum est : quoniam Plato, qui inter philosophantes fuit præcipuus, dicit oppositum. Ait namque : Deus faciendo mundum sensibilem, primo cœlestem circulum fecit, et eumdem divisit in duos, videlicet, in circulum *aplanes*, utpote nonam sphæram, et in circulum *planes* : quemadmodum et Eudoxus asserit. Deinde circulum *planes* in octo distribuit, videlicet, in circulum stellarum fixarum atque imaginum cœli, et in septem circulos planetarum, qui descendendo sic numerantur : Saturni, Jovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunæ. Quibus sic distributis motus adhibuit proprios; cum motu quoque tempus adesse fecit, partesque temporis, quæ sunt : annus, mensis, septimana, dies, et hora.

Ad aliud respondendum, quod non ideo cœlum dictum est sedes Dei, quod sit sine initio sicut Deus : imo hoc esset contra Philosophum in epistola de Principio universitatis, in qua probat, ut Alphorabius contestatur, quod principium universitatis non est nisi unum, a quo tanquam ab efficiente, et in quo sicut in regente ac movente, sunt alia omnia tanquam in duce exercitus. Sed idcirco hoc dictum est, quoniam cœlum impressiones peregrinas non suscipit, et ideo Deus per ipsum et motum ejus regit et ordinat universa quæ in inferioribus generantur et corrumpuntur sive moventur.

Ad id vero quod contra chaos confusum objicit Aristoteles, dicimus secundum theologiam ac fidem catholicam, quod mixtum

hoc, id est confusum ex materia quatuor A
Gen. 1, 1, 2. elementorum, primo fuit, ut Moyses scribit; non tamen tempore infinito quievit. Sed Deus dum voluit, illud secundum intellectum idealem quem in se habuit, in formas distinxit prout ab æterno prævidit atque præordinavit, sicut Magister dicit :
dist. 1, A. Moyses Spiritu Dei afflatus... Nec per litem et amicitiam factum est hoc, ut dixit Empedocles : quoniam ratio non admittit quin omnis distinctionis et ordinationis ac segregationis prima causa sit intellectus, utique Dei, qui secundum sapi- B entiam, scientiam et providentiam suam ordinat quando et qualiter et quomodo universa et singula fieri debeant, producitque omnia secundum ordinem et tempus ac modum unicuique magis convenientem, quemadmodum Plato fatetur : Nulli (inquiens) negat aliquid horum quæ accommoda sunt suæ naturæ et ordini ac tempori, quum sit summæ bonitatis principium, a quo omnis longe relegatur invidia. Sic ergo motus incepit, facto primo mobili simplici emanatione, non prævia C mutatione. — Quumque Aristoteles objicit, quod secundum hæc in primo movente præcessisset mutatio; dicendum, quod in illa objectione multum oblitus est sui ipsius. Ipse etenim tertio de Anima atque undecimo Primæ philosophiæ probavit, quod intellectus agens, absque omni alteratione sui ipsius quandoque agit et quandoque non agit, pro libertatis suæ arbitrio. Ideo multum fuit oblitus sui quum dixit, quod intellectus divinus non potest interdum agere et interdum non agere, D nisi recipiat peregrinas impressiones quæ eum excitent ad agendum.

Postremo, quod objicit de tempore, quod *nunc* semper est finis præteriti principiumque futuri ac medium illa continuans, multum mirandum est, quum ipsemet docuerit, quod omne continuum fluit ab indivisibili, sicut linea a puncto. Quamvis ergo de tempore nihil sit accipere nisi *nunc* continuans ac medians, loquendo de tempore secundum esse suum atque decursum et fluxum, non tamen loquendo de tempore secundum suam naturam et originem, qua fluit ab ævo seu æterno : imo sic naturalius sumitur in primo *nunc* a quo fluit, et in ultimo ad quod terminatur, quam in medio, quod est continuans ipsum secundum esse et decursum ipsius in re temporali. Hinc ratio illa Aristotelis nihil valet. — Hæc Albertus.

Præterea, in libro suo quem fecit de Homine, Albertus prolixe tractat hanc quæstionem. Et ponens solutionem quorumdam : Aliqui (inquit) respondent, quod rationes philosophorum bene concluderent mundum ab æterno fuisse, si Deus ut causa naturalis seu necessitate naturæ causasset mundum; sed quoniam hoc non est verum, imo creavit per voluntatem, quæ est causa dilatoria, ideo distulit quamdiu voluit, et tunc creavit. Si vero quæratur ab eis causa dilationis illius, respondent quod una atque præcipua est, quoniam noluit quod mundus sibi in æternitate æquipararetur. Ex qua solutione sequuntur hæreses duæ. Una est, quod mundus potuit esse ab æterno, sed Deus non voluit; alia, quod voluntas Dei exsistat mutabilis secundum volita. Sequitur enim ex hac solutione, quod mundus susceptibilis fuit seu capax durationis æternæ. Sed B. Dionysius ait, quod Deus communicat communicabilia, id est ea quorum creaturæ sunt susceptivæ, eo quod invidia longe sit relegata ab eo. Si igitur mundus fuit susceptibilis æternæ durationis, Deus ei communicasset : alioqui invidus esset. Item, causa dilatoria differt ex ratione, nisi sit stulta : prætacta vero dilationis causa ex parte est volitorum. Sicque Deus secundum volita disponeretur : quod hæreticum est. Hæc Albertus.

Quocirca dicendum, quod solutio illa non censetur ita erronea; nec hæreticum est dicere mundum seu creaturam fuisse æternæ durationis capacem (sumendo æternum pro eo quod temporali caret initio) absolute loquendo, quum et S. Thomas et multi doctores catholici dicant hoc,

nec Ecclesia determinavit positionem illam esse hæreticam. — Insuper, ex illa responsione non sequitur, quod Dei voluntas consistat mutabilis : quia æternaliter ex certis et sapientialibus rationibus instituit et decrevit mundum de novo producere tunc et taliter, quando et qualiter ipsum produxit. Idcirco nec causa illa dilationis fuit originaliter aut principaliter ex parte creaturæ, sed ex fonte et immensa atque imperscrutabili profunditate increatæ ac superliberrimæ sapientiæ Dei, quamvis ratio illa, quemadmodum et idea, habitudinem quamdam seu relationem ad mundum includat : quæ habitudo non est realis ex parte Dei. Insuper Albertus in his verbis videtur sibi ipsi contrarius. Nam sicut jam patuit, in Summa sua te-
p. 81 B. statur, quod Deus secundum sapientiam, scientiam et providentiam suam præordinavit quando et qualiter universa fieri debeant. — Quod vero ex auctoritate divi Dionysii introducit, solvendum est : quod Deus juxta censuram sapientiæ suæ dona sua largitur, et sicut ordo rerum requirit, non secundum extremitatem suæ virtutis et communicabilitatis. Imo posset plures species angelorum supra eas quas creavit, producere, et multa communicabilia communicare tam in naturalibus quam in gratuitis, quæ nusquam communicat ; nec idcirco est invidus, quia ex irreprehensibili censura suæ fontanæ prorsusque infinitæ sapientiæ hoc omittit.

Rationes demum per quas Bonaventura probat impossibilitatem æternitatis mundi, et quod creatura non quivit ab æterno creari, virtualiter, imo quasi formaliter,
p. 71, A' et s. sunt inductæ.

Porro Richardus multipliciter probat hoc. Primo sic : Si mundum ab æterno Deus produxit, produxit eum in aliquo instanti ante quod non fuit aliud instans ; sicque duratio mundi incepit ab illo instanti, et a parte ante terminata fuit ad illud : non ergo ab æterno duravit. — Præterea, si mundus ab æterno creatus fuisset, infiniti jam dies præterissent; sed
A Deus non potuit facere aliquid præteritum, nisi fuisset futurum : impossibile ergo fuit quod faceret infinitos dies præteriri in accepto esse, nisi fuissent infiniti dies futuri in accepto esse. Infiniti autem dies futuri non poterant produci in accepto esse, sed solum in accipiendo esse aut fieri : alias non fuissent infiniti, sed finiti et terminati. — Rursus, sicut creatio est a non ente in ens, sic annihilatio est de ente in non ens. Quemadmodum ergo annihilatio et perpetua duratio a parte post non
B stant simul, ita nec creatio et infinita duratio a parte ante. — Amplius, si Deus mundum ab æterno creasset, non potuisset eum non creare : quia nec ante, quia non fuit *ante;* nec tunc quando creavit, quia ut primo Perihermenias dicitur, esse quando est, necesse est esse; nec postea, quia quod factum est, non potest non factum esse. — Item, si Deus potuit mundum istum ab æterno creasse, pari ratione et unum equum unamque equam mox generare potentes, et quod generatio ab illis
C continuata esset usque in præsens. Sicque inter equum ante quem alter non fuit, et equum nunc generatum, fuissent equi infiniti : quod omnino impossibile est, eo quod inter duos terminos signatos non valeat esse infinita successio nec multitudo infinita. — Hæc Richardus. Cujus ultima ratio fortior videtur de homine. Si enim potuit Deus mundum ab æterno creasse, eadem ratione et duo individua speciei humanæ, a quibus infiniti homines essent progeniti : ex quo sequeretur non
D solum inconveniens jam prætactum, sed etiam quod essent infinitæ animæ rationales nunc a corporibus separatæ.

At vero quamvis Henricus in Quodlibetis suis pauca induxerit argumenta ad istud probandum, in Summa tamen plura inducit robusta (ut apparet) motiva, quæ etiam tangit Petrus de Candia, et alii quidam. Aliqua tamen illorum sunt introducta. Henricus itaque, et Aureolus, ac alii quidam, duodecim rationes potiores adducunt. Una, quod Deus non potuisset mun-

dum non produxisse, si ab æterno produxisset eumdem : quæ ratio est inducta. Secunda est de annihilatione et creatione, sicut præhabitum est. Tertia est, quia de ratione creaturæ est ut non esse præcesserit ejus esse. Aut ergo tempore : quo concesso, habetur propositum, quod scilicet non exstitit ab æterno. Aut natura. Sed contra, quæcumque sunt prius solum natura, possunt simul sine repugnantia esse in tempore : sicque non esse creaturæ et esse ejus simul essent, ita quod creatura simul esset et non esset. Quarta est, quia si creatura fuisset facta ab æterno, et hoc per creationem, factum esset hoc in instanti; et sic inter illud instans et *nunc* quod est jam præsens, fuisset infinita distantia : sicque inter duos terminos finitos fuisset infinita distantia. Hæc quoque ratio satis prætacta est. Quinta est : quandocumque duæ distantiæ sunt æquales, non videtur cur unum mobile motum versus unum extremum illius distantiæ potius possit transire illam distantiam, quam si moveatur econtrario retrorsum. Si ergo Deus creasset ab æterno aliquam creaturam, illa necessario durasset per tempus infinitum; et si interim mota fuisset, pertransisset spatium infinitum in rectum. Si ergo rursus moveatur per spatium idem retrorsum, quæro an unquam inveniet terminum, an non : si inveniet, non est spatium infinitum; si non inveniet, hoc dici non potest, quum sit æqualis distantia : ergo sicut pervenit ad terminum istum, ita pertransibit tandem totum spatium illud econtrario. Sexta : si mundus potuit fieri ab æterno, potuit evacuari divisio continui. Fuissent etenim dies infiniti, in quorum quolibet poterat compleri una divisio, et sic factæ essent in illo continuo infinitæ divisiones : staret ergo divisio. Vel igitur staret in partes divisibiles, et sic non esset completa; aut in partes indivisibiles, et sic continuum ex indivisibilibus esset compositum. Septima : si Deus potuisset mundum producere ab æterno, potuisset se facere non omnipotentem, quia non po-

A tuisset mundum destruere seu etiam lapidem unum, nisi exspectando per tempus infinitum. Non enim potuisset eum destruere ab æterno in illo instanti in quo eum produxit, quia si sic, contradictoria fuissent simul vera : ergo in alio instanti aut tempore. Sed inter instans illud æternitatis et quodlibet instans sequens, est infinita distantia : ergo oportuisset Deum tam diu tardare. Octava : si Deus fecisset mundum ab æterno, aut ergo fuisset dies, aut nox. Si dies, ergo ille fuisset primus B dies : non igitur inter ipsum et inter diem istum fuissent infiniti dies, nec tempus etiam infinitum. Si dicatur, quod non fuisset primus dies, ergo mundus non fuit ab æterno. Nona : si Deus fecit cœlum et luminaria ejus ab æterno, aut ergo fecit solem super terram, vel sub terra. Si super terram, ergo sol fecit aliquem diem, et ille fuisset primus dies, et a principio diei illius usque diem sequentem fuisset tempus finitum : ergo interim non fluxit tempus infinitum. Decima : si produxisset C mundum ab æterno, contingens esse fuisset necessarium esse, quia non potuisset annihilari nec destrui nisi post tempus infinitum, ut patet ex dictis. Undecima : si mundum, cœlum et solem fecit ab æterno, ergo solem fecit in aliquo situ cœli, et ex illo cœpit moveri : non igitur ab æterno motus est. Duodecima : si creatura potuit fieri ab æterno, potuit Deus ab æterno creare mulierem prægnantem, eamque dimittere communi cursui : ergo post novem menses peperisset. Ergo a partu ejus D usque in præsens non fuit nisi tempus finitum; et ante non erant nisi novem menses, qui etiam sunt tempus finitum : ergo totum tempus fuit finitum. — Consimilia multa possunt induci, quia potuisset Deus ab æterno producere virum et mulierem : qui non potuissent generare nisi post tempus infinitum; et sic vellent nollent, per tempus infinitum continuissent, atque per infinitum tempus vixissent et conservati fuissent antequam genuissent : quod non fuisset naturale, nec a philoso-

pho concedendum. Consequentia tamen probatur : quia quicumque generaretur post hoc, videlicet post creationem ipsorum, in alio instanti temporis generaretur ; sed a quocumque tempore seu instanti temporis post æternitatem signato, est infinita versus æternitatem distantia. Has rationes breviter tango, quas quidam prolixe deducunt.

Nunc restat videre quid inter hæc probabilius videtur : et quantum capere queo, apparet quod S. Thomas de hac materia verius scripsit. Rationes etiam aliter sententium rationabiliter solvit, quamvis non omnes, quoniam quasdam non tangit. Petrus quoque de Candia magis videtur positioni Thomæ favere. Verumtamen solutiones quas aliqui ponunt ad alterius opinionis objecta, non videntur idoneæ. Itaque de hac materia sub correctione loquendo, videtur quod absolute loquendo juxta sensum præhabitum, non sit impossibile mundum esse ab æterno creatum.

Quumque objicitur, quod stante tali positione adhuc fuisset ordo rerum a Deo, et prima individua rerum generabilium, quæ non nisi ex commixtione maris ac feminæ generantur, fuissent creata ; fuisset quoque et primus dies et circulatio prima : sicque fuissent infinitæ revolutiones, infiniti dies et noctes, infinita individua, inter duos terminos certos et assignatos. Ad quæ omnia videretur dicendum, quod mundus motusque cœli, tempus, species rerum et individua prima earum, habuerunt esse suum a Deo, et ita per comparationem eorum ad primam causam efficientem et Creatorem, fuit primum in eis, et individua prima primusque motus et generatio prima. Attamen ascendendo nunquam veniretur ad primum seu prima illa, quoniam inter primum instans instantaneæ productionis seu creationis eorum et horam hanc, infinitum tempus effluxit. Et inter tales duos terminos qui infinita distantia distant ab invicem, non est mirum neque absurdum esse interme- A dia infinita : nam quamvis in illis fuerit primum per comparationem ad causam efficientem, non tamen quantum ad temporalem inceptionem seu quoad inceptionem in tempore, quia simul cum tempore et ab æterno essent producta. Nec sic ponendo oporteret dicere, prout aliqui dicunt, quod prima illa individua fuissent infinito tempore conservata a Deo antequam genuissent, infinitoque tempore continuissent, et exspectassent tempore infinito antequam genuissent ; nec ratio naturalis B hoc dictat, nec Aristoteles id putavit. Sed genuissent tempore determinato, prout eis convenisset, sive post diem sive post annum se cognoscendo et naturali ordine pariendo. — Quumque objicitur, quod totum tempus ab hora hac usque ad tempus illius commixtionis seu parturitionis est finitum : responderetur, quod totum tempus simul sumptum, est infinitum ; quælibet vero ejus pars secundum se fuit finita, omnes vero simul acceptæ sunt infinitæ. Nec ascendendo esset devenire ad C tempus illius primæ commixtionis, neque ad revolutionem cœli secundam aut tertiam, quia nec fuit prima neque secunda aut tertia quoad temporalem inceptionem : imo ante unamquamque temporalem et diurnam revolutionem, generationem seu præteritionem in tempore assignabilem, innumerabiles ac infinitæ fuerunt. Nec quantum ad hoc fuit per se et necessario ordo seu ordinatio inter ipsas, sed mera infinitas, videlicet quoad temporalem fluxum, cursum, successionem atque duraD tionem : quoniam infinite durasset hic rerum cursus. Et istud puto fuisse de mente Philosophi, qui de ista materia præ ceteris philosophis rationabilius videtur esse locutus. Porro in horum consideratione oportet imaginando imaginationem transcendere, aliter quoque loqui de tempore toto, et de singulis quibusque partibus ejus.

Nec ex his sequitur, quod Deus de necessitate produxit mundum : imo potuit mundum non creare in illo instanti quo eum creavit, quoniam libere fecit hoc :

quemadmodum Deus ab æterno prædestinavit electos, præscivit reprobavitque reprobos, non de necessitate, sed libere. Sic enim et simul stant invariabilis præscientia Dei et rerum contingentia ac libertas. Nec sequitur, quod simul potuit mundus creari et non creari, quoniam unaquæque propositio illa per se sumpta potest poni in esse, non ambæ simul.

Præterea, inter argumenta quæ fiunt, difficultatem inducit quod de infinitate rationalium animarum separatarum objicitur. Ad quod diversi diversimode responderunt; et ipsemet Aristoteles in ista materia propter ejus difficultatem argumentorumque vim quæ pro utraque parte fiunt, fluctuasse videtur, quemadmodum et Henricus testatur, et ex verbis Philosophi quæ scripsit hinc inde perpenditur. Nihilo minus dato quod juxta quorumdam opinionem, opinio ista de mundi æternitate salvari non posset in successivis et generabilibus et corruptibilibus, neque in creatura humana; ex hoc tamen non sequeretur, quod absolute loquendo salvari non posset de aliqua creatura permanentis naturæ, præsertim de angelis.

Nec ad rationem creationis exigitur temporalis præcessio seu durationis prioritas: imo sufficit prioritas naturæ, qua causa naturaliter prior est suo effectu, quamvis non tempore, prout B. Augustinus in multis locis testatur, videlicet, super Joannem, in libro quoque de Civitate Dei, et in libro de Trinitate. Nempe super Joannem exemplificat de virgulto super aquam et imagine ejus in aqua, quæ simul sunt tempore, quamvis unum sit causa alterius; alibi vero de pede, si æternaliter stetisset in pulvere, et ejus vestigio; alibi de sole et radio, de igne et calore. Natura etiam specifica causa est suæ proprietatis, seu species proprii; et eodem momento quo generatur albedo, in luce similitudinem suam diffundit. Nec istud videtur ad intelligendum difficile, quod et tot ac tanti philosophi dixerunt concorditer. Unde quod quidam dicunt, quia si Deus aliquid

A ab æterno creasset, illius creaturæ non esse non præcessisset ejus esse prioritate naturæ, stare quoque non valet. Nec verificatur quod in tali casu creatura esset a Deo solum quoad suam conservationem, quamvis Henricus hoc dicere videatur: imo realiter, vere et effective esset creata a Deo.

Hinc quoque non stat quod ait Durandus: Communiter dicitur, quod creatura prius est non ens quam ens, ita quod prius natura sibi convenit non esse quam esse. Non intelligo quomodo sit verum: quia B quod inest et convenit alicui ex sua natura, non est destructivum suæ naturæ. Istud, inquam, debiliter dictum censetur, quum certum sit mixtis ex sua natura convenire causam suæ corruptionis, puta contrarietatem qualitatum; omnique creaturæ ex sua natura ac ratione convenit incessanter, quamdiu est, dependere a primo, et labi in nihil, si illius manutenentia seu conservatio tollatur ab ea, prout theologi, Sancti, philosophique præstantes, sunt fassi. Sancti quoque unanimiter protestan- C tur, quod rationali creaturæ ex se ipsa convenit deficere et peccare: quod quam verum sit, in excellentissima illa creatura, angelo summo, qui post suam creationem mox cecidit, patet. Nec tamen non esse sic convenit creaturæ ex se, quasi non esse sit aliquid: unde nec effective corrumpit, sicut nec agit, nec est, quum agere præsupponat esse. Sed eo ipso quo ex nihilo est [creatura] nec esse habet ex se, atque hoc ipsum esse quod habet, limitatum est et finitæ perfectionis, ac vanitati subje- *Rom.* VIII, D ctum, id est a vero et incommutabili esse 20. deficiens, dicitur esse de se non ens, seu defectuosa, peccabilis, vana et indigens. Nec hoc intelligere videtur difficile, quia eidem secundum diversas considerationes diversa conveniunt.

Præterea, quod objicitur de lapide primo creato quem Deus interim auxisset in infinitum, solvendum est, quod juxta Philosophum, omnibus rebus natura constantibus certa quantitas et magnitudinis ratio convenit, nec capax est creatura augmenti

quantitativi infiniti : quemadmodum et A natura vacuum abhorrere asseritur, et infinitum horrere, tam infinitum in magnitudine quam in actuali multitudine permanente. Ideo si concederetur generatio hominum ab æterno durasse, potius exegisset natura easdem animas rationales per circulationem Platonicam diversa corpora informare, quam eas in infinitum augeri, quamvis Algazel in Metaphysica sua eas concedat numero infinitas, nec inconveniens arbitretur hoc ponere in his quæ non essentialem sed accidentalem ad in- B vicem ordinem sortiuntur. Mirum quoque, quod Avicenna et ipse tam absolute dicant mundum ab æterno fuisse, et generationem cessaturam non esse, infinitasque animas actu exsistere, quum ambo fuerint de lege Mahometi, in qua omnia illa reprobantur, mundusque incepisse et primus homo in paradiso fuisse ac generale judicium ac infernale æternum supplicium futura narrantur, sicut in Alcorano aliisque diversis codicibus legis illius frequenter legisse me recolo. Unde videntur C fuisse hæretici Sarraceni, et magis secuti philosophiam quam legem illam, sicut in lege Mosaica et evangelica diversos fuisse hæreticos innotescit. — Ex his itidem elucescit, quod quamvis mundus ab æterno fuisset, non tamen esset continui evacuata seu consummata divisio propter incapacitatem naturæ, quæ multitudinem actualiter infinitam non sustinet.

Ex his reor competenter patere qualiter et reliqua solvi queant objecta, quæ a diversis diversimode dissolvuntur. Hinc bre- D vitati studens transilio, præsertim quum et nunc quæstionis hujus tractatus in verborum excreverit molem.

QUÆSTIO V

Quinto principaliter quæritur, **An Plato posuerit tria principia increata, et in quibus positio sua deficiat.**

Videtur quod non posuit tria principia increata. Nam in primo Timæi pulchre et eloquenter demonstrat, quod Deus mundum produxit juxta propriæ mentis æternum, increatum et non elaboratum exemplar. Et in hoc Augustinus ipsum commendat ac sequitur in libro LXXXIII Quæstionum. — Secundo, quia secundum Platonem, omnis multitudo procedit ab uno, et tota universitas rerum a primo principio mediate aut immediate, efficientialiter fontaliterque profluxit. Et hoc Proclus, Platonis discipulus, in Elementatione sua theologica efficaciter probat. — Tertio, Plato in primo Timæi testatur, Deum in rerum productione nequaquam ad exemplar extra se positum respexisse : ergo ideam mundi sensibilis, hoc est archetypum mundum, asseruit esse in Deo; et quoniam Deum esse simplicissimum novit, mundum illum archetypum idealemque rationem disseruit realiter esse ipsummet Deum.

In contrarium sunt auctoritates Ambrosii ac Magistri, ut patet in littera.

Ad hæc respondet Albertus : Quemadmodum Sancti dicunt, et Platonis verba ostendunt, ipse Plato circa principia erravit tripliciter. Primo, quoniam tria principia sine principio ab æterno esse dixit, puta, opificem, exemplar, atque materiam. Secundo, nam dixit exemplaribus rationibus, quas vocavit mundum archetypum, ita constitui mundum istum sensibilem, quod omnium rerum sementem in ipsis exemplaribus seu formis æternis, diis secundis attribuit : sicque formas universi extra Dei mentem positas, per deos cœlestes, id est stellas et orbes et qualitates elementales, materiæ invehi. Illas quoque formas appellat rerum essentias ac veritates, ex quibus, ut ait, constituitur esse rei ac ratio cognoscendi. Tertio, erravit gemino errore circa materiam. Hanc quippe dixit æternam et increatam, receptionemque ejus qua recipit formam, esse receptionem loci, et sicut est motus ad locum, ita esse

Summ. th. 2a part. q. 4.

motum a datore formarum ad materiam : quod est erroneum. Forma namque, quæ est essentia et veritas rei, secundum philosophiam ac theologiam, educitur de potentia materiæ, et non ab extrinseco aliquo in ipsam inducitur : quod non convenit loco et locato, quorum neutrum de alio educitur. Hæc Albertus.

Porro Udalricus in Summa sua, libro quarto, fatetur : Platonis intentio est, quod supra probavimus, utpote creatam esse materiam. Quamvis enim in Timæo dicat mundum ex materia ab opifice generari, tamen ipsam materiam ab opifice conditam seu creatam testatur, omnesque formas ei ab extrinseco influi. Quum etenim forma sit ab alio, si materia non esset producta, sed ens per se et ex se, esset perfectior forma : quia quod est ens per se, præstantius est eo quod est ens ab alio. — Hæc Udalricus. Sicque videtur dissentire ab Alberto, dicens materiam secundum Platonem esse creatam, quam Albertus asserit increatam secundum Platonem.

At vero Thomas : Quidam, inquit, posuerunt agens atque materiam, sed agens non esse principium materiæ, quamvis unum tantum sit agens. Et hæc fuit opinio Anaxagoræ et Platonis, nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet formas separatas a rebus, quas exemplaria dixit, et nullam earum esse causam alterius, atque per hæc tria causari mundum et res ex quibus mundus constat. — Hæc Thomas in Scripto. In quibus concordat Alberto : et tamen in commento suo super librum de Causis aliter sentire convincitur.

Bonaventura demum, Petrus, Richardus, aliique commentatores communiter dicunt sicut in textu ex verbis habetur Ambrosii, quod scilicet Plato posuit tria principia increata, et mundum non esse æternum, etc.

Verum istis objicitur, quia ut constat eruditis in philosophia principiisque Platonis, tota rerum pluralitas secundum Platonem effective manavit ab uno, et quid-
A quid bonitatis et entitatis est in totius entibus universi, a summo et per se bono et a primo ente profluxit. — Denique Proclus Platonicus, qui ut Thomas in commento suo super librum de Causis affirmat, totam magistri sui Platonis mentem in Elementatione sua theologica expressit atque redegit, in eadem Elementatione, theoremate septuagesimo secundo, disseruit : Omnia quæ in participantibus subjectam habent rationem, ex perfectioribus procedunt et totalioribus causis. Partici-
B pantia autem vocat inferiora, quæ superiorum perfectiones participant, et quæ in participantibus habent rationem subjecti, ut quæ aliis subjiciuntur ac substant. Hæc asserit a perfectioribus et totalioribus seu universalioribus causis procedere. Nec dubium quin etiam secundum Platonem, ratio subjecti primo et maxime competat materiæ : idcirco ipsa quoque ex prima, summa et universalissima producta est causa. Quod et Proclus in præallegati theorematis commento aperit, di-
C cens : Propter quod materia quidem ex uno subsistens, entis secundum se expers est speciei; itemque : Materia quidem subjectum exsistens omnium, ex omnium causa processit. Hoc idem fatetur ac probat theoremate quinquagesimo nono, et in ejus commento, inter cetera loquens : Propter hoc extremum entium est simplicissimum, sicut et primum, quia a solo primo processit. Et palam quod per extremum entium intelligat primam materiam, quæ simplicissima perhibetur per totius actua-
D litatis exclusionem et privationem, quando secundum se sumitur. Istud demum in multis propositionibus libri sui exprimit Proclus : ut quum quinta propositione effatur : Omnis multitudo secunda est ab uno; propositione quoque undecima : Omnia entia procedunt ab una prima causa; atque sequenti propositione ibidem : Omnium entium principium et causa prima est bonum. Et istud Plato probavit ex concatenatione, conjunctione et ordine entium universi. Unde et Proclus theoremate ter-

tiodecimo subtilissime atque verissime est locutus : Omne bonum unitivum est participantium ipso, et omnis unitio bonum, et bonum uni idem.

Itaque innotescit, quod juxta mentem Platonis, totus mundus et quidquid in ipso est, tam materia quam exemplar extra mentem divinam consistens, totam suam substantiam habet a summo Deo. Nec hoc tacuit Proclus. Nempe propositione tricesima quarta : Omne, inquit, quod secundum naturam convertitur, ad id facit conversionem a quo et processum propriæ subsistentiæ habet. Ex cujus propositionis probatione et declaratione tandem in commento concludit : Ex his manifestum, quod appetibile omnibus est intellectus, et procedunt omnia ab intellectu, et totus mundus ab intellectu substantiam habet.

Itaque, quamvis Plato posuit extra mentem divinam ideas seu exemplares separatasque formas, quas appellavit universalia ante rem; attamen fatebatur eas a summo bono procedere, et bonitatem ab ipso participare, quamvis id quod eis est proprium in suo ordine, formaliter ex se haberent : quemadmodum homo formaliter ex se, id est ex propria ratione, est homo seu animal rationale. Quod Proclus frequenter testatur. — Denique et Albertus istud fatetur in Summa sua, dicen-
2 part. q. 4. do : Plato dixit, quod Deus ex fine operis rationem sumens, formas, quæ sunt rerum essentiæ et veritates, ab æterno ex se productas fecit; et rursus formas illas ab æterno ab opifice productas, in semetipsis subsistere dixit. Sicque recitatio ista Alberti de positione Platonis circa creationem materiæ, videtur sibi ipsi contraria.

p. 89 in fine. Insuper, quod Albertus reprehendit Platonem de hoc quod receptionem materiæ dixit receptionem loci, debiliter est prolatum. Plato enim consuevit metaphorice et quasi poetice ac mystice loqui. Unde et materiam rebus variis comparavit, videlicet, matri, gremio, loco, etc., ut infra patebit. Sicque receptionem materiæ qua recipit formam, dixit receptionem loci metaphorice, per similitudinem quamdam : juxta quem etiam modum attribuit formæ motum. — Dicit item Albertus, quod formas illas exemplares extra mentem divinam consistentes æternaliterque productas, Plato nuncupavit mundum archetypum. Quod non videtur, quia ut patet manifeste in primo Timæi, mundum archetypum Plato vocavit mundum idealem, rationemque primam, exemplarem, increatam, in mente divina invariabiliter exsistentem, aliunde non sumptam, ad cujus similitudinem et imitationem condidit Deus mundum. — Iterum scribit Albertus: Ideas et exemplaria ponere in mente divina, non est error; sed ita non posuit Plato. Quod denuo non apparet : sed verum est quod non solum hoc modo posuit Plato ideas. — Adhuc autem affirmat, quod Boetius dicendo de Deo, De Consol. III, metr. 9.

> Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
> Materiæ fluitantis opus,

correxit positionem Platonis : quoniam Plato posuit causas externas quæ Deum impellerent ad creandum. Quod nequaquam verum censetur : imo Boetius in verbis illis expressit metrice quod Plato in primo Timæi dixit prosaice, ut rite intuentibus constat. Plato quoque ibidem determinat, quod nihil induxit Deum ad mundi productionem nisi propria sua voluntas, qua voluit singula quæque creata juxta suam possibilitatem esse participativa, imitativa atque capacia bonitatis beatitudinisve divinæ. Deum etiam dixit invariabilem simpliciterque perfectum, a nullo passibilem neque cogibilem. Nec obstat quod octavo Physicorum habetur, Platonem dixisse primum motorem exsistere mobilem : quia per motionem illam non intellexit nisi processum in actum, quemadmodum primo capitulo de Cœlesti hierarchia S. Dionysius protestatur divinas illuminationes procedere Patre moto, id est in actum progresso.

Juxta hæc quæritur, An secundum in-

tentionem Platonis Deus dicendus sit mundi creator.

p. 37 A. Ad quod respondet Magister quod non, sed potius opifex et artifex mundi : quoniam non ex nihilo sed ex præjacenti materia fecit mundum. Idem dicit Magister in historiis, et Albertus, ac alii multi.

Porro Udalricus in Summa sua, libro
p. 90 A. quarto, sicut jam patuit, contestatur quod secundum Platonem materia quoque a summo bono creata est. Et quoad hoc, potest Deus veraciter dici creator mundi, videlicet quoad primordialem universorum atque ipsius materiæ productionem ex nihilo, sicut ostensum est. — Videtur
p. 37 A. autem S. Ambrosius positionem Platonis superficialiter et recitative inducere, prout suo tempore forsan communiter ferebatur; sicque multi secuti sunt eum.

Præterea quæritur, An verum sit quod in Hexaemeron (id est in libro de operibus sex dierum) ait Ambrosius, quod Plato dixit mundum non semper fuisse, sed semper fore.

Ad quod respondet Albertus : Socrates et Plato dixerunt mundum istum inferiorem, videlicet generabilium corruptibiliumque universitatem, sæpe incipere ac frequenter desinere. Quam opinionem refert Gregorius Nyssenus in libro suo de Homine. Dicebant quippe circulum cœlestem suo motu esse causam omnium motuum inferiorum. Ideoque quotiescumque uterque circulus cœlestis, videlicet *aplanes* et *planes,* id est sphæra nona et sphæra stellata seu octava, in eamdem redit figuram imaginum et positionis stellarum, incipit novus mundus, qui omnia etiam numero eadem cum præcedenti continet mundo : ita quod in mundo novo idem Socrates idemque Plato redibunt, cum eisdem sociis atque discipulis eadem pertractantes quæ olim in priori sæculo tractaverunt, quoniam eadem causa eodem modo se habens, facit idem. — Quam revolutionem Chalcidius in commento super Platonem, in quibuslibet quindecim millibus

A annis fieri dixit. Epicurus vero et Democritus dixerunt hoc fieri in viginti septem millibus annis. Et utrumque sine ratione est dictum. Ptolemæus namque in Almagesti demonstravit, quod stellæ fixæ super polos orbis signorum, qui est motus *planes,* id est cœli stellati, non moventur in centum annis nisi gradu uno, et in eodem temporis spatio moventur *auges* planetarum : et hoc, secundum divisionem circuli in trecentos sexaginta gradus, non completur nisi in triginta sex millibus an-
B nis, in quibus secundum veram rationem astronomicam completur magnus annus. Nec tamen probatum est, quod in tota illa revolutione imagines revertantur in easdem figuras, nec quod respectus planetarum seu radiationes eorum ad figuras revertantur easdem. Radiationes namque tam stellarum fixarum quam planetarum, fiunt secundum descriptionem polygonii in circulo. Estque demonstratum in Geometria, libro quarto, quod si polygonii descripti in circulo anguli in infinitum multiplicen-
C tur, polygonium illud nec ad quantitatem nec ad circuli figuram deveniet. Certum est autem, quod figura radiationum cœlestis circuli movet inferiorem naturam ad generationem et corruptionem : sicque secunda circulatio non erit eadem, eo modo se habens cum prima. Hinc radix positionis illius est falsa : propter quod totum quod ei innititur erroneum est.

Præterea, Aristoteles secundo de Generatione probavit, quod quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non
D reiterantur eadem numero. Constat vero, quod primæ circulationis individua habuerunt corruptibilem substantiam motam : idcirco non redeunt eadem numero, nec redibit idem Socrates idemque Plato, cum eisdem amicis eadem pertractantes. Attamen Socrates et Plato ita dixerunt. Et dixerunt, quod dii, quorum vitæ tempus longum est, in una circulatione discunt quid in secunda prædicere debent. Dixerunt quoque, quod mundus talium circulationum successione in infinito tempore

stetit et stabit sine fine. — Et mirum, quod tanti viri dixerunt hæc. Etenim Ptolemæo in Quadripartito, capitulo primo, edocente, per probationem efficacem didicimus, quod virtutes astrorum non deveniunt ad inferiora nisi per aliud atque per accidens : per aliud, quia per virtutes elementorum; per accidens, quoniam per virtutes quæ in materia sunt. Sicque sola astra non sunt causa omnis mutationis quæ in inferioribus fit, sed etiam dispositiones materiæ inferioris. Propter quod in Centilogio asserit Ptolemæus : Sapiens dominabitur astris. Et Hali dat in commento exemplum, quod si corpora cœlestia scintillant ad quartanas atque ad melancholiam, sapiens medicus corpora disponet ad sanguinem, et non inducentur quartanæ. Maschaallah quoque ait in libro de Sphæra mota, quod sapiens homo circulum mutat cœlestem, sicut mutatur terra aratione et seminatione. Philosophus etiam in libro de Somno et vigilia protestatur, quod in talibus est sicut circa principem de consilio procerum ac familiarium secretorum, qui frequenter mutant consilia procerum. Hinc nil valet positio illa, nec solum theologicæ veritati sed etiam demonstrationi tam astronomicæ quam geometricæ ac naturalis scientiæ contrariatur, et irrefragabiliter reprobatur. Ideo mirum, quod a tantis viris hoc potuit æstimari.

Ex quibus ostenditur, quod secundum Platonem et Socratem, mundus exstitit ab æterno, et in æternum durabit. Unde et quinto de Consolatione philosophiæ profert Boetius : Non recte quidam, dum audiunt visum Platoni, mundum non habuisse initium temporis nec habiturum defectum, Conditori conditum mundum putant fieri coæternum. Aliud enim est per interminabilem duci vitam, quod mundo tribuit Plato; aliud, interminabilis vitæ totam simul complexam esse præsentiam, quod divinæ mentis est proprium. — Hæc Albertus.

Verum his objici potest, quod secundum Ambrosium, Plato perhibuit mundum non semper fuisse. Quod etiam ex primo Timæi probatur, quo legitur : Omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque unquam quiescens, ex inordinata jactatione redegit in ordinem, sciens ordinatorum formam confusis inordinatisque præstare, id est præstantiorem exsistere. Ubi et Plato prosequitur, mundi et eorum quæ in mundo sunt productionem ordine quodam et quasi per intervalla completam.

Dicendum, quod nec verba Platonis nec dicta aliorum de positione Platonis queunt faciliter concordari. Superius quippe inducta sunt multa ex Proclo ex quibus consequitur mundum ab æterno fuisse; atque ex recitatione Alberti habetur, quod cœlestium circulationum vicissitudo seu alternatio duravit absque initio et sine termino perdurabit. Dicit quoque Albertus, quod secundum Platonem, animæ ab æterno sunt simul creatæ; et secundum eumdem, exemplaria extra mentem divinam exsistentia, ab æterno producta sunt. Introducta sunt etiam aliqua in oppositum militantia, sicut jam patuit. Unde et Albertus testatur, quod secundum Platonem motus cœlestis non duravit sine initio. Et rursus : Solus (inquit) Plato generat tempus. Denique Aristoteles tertio Cœli et mundi, disseruit posuisse Platonem, quod res ab æterno movebantur motu inordinato in chao confuso, et postea in ordinem sunt a Deo redactæ, sicut et Thomas refert in Scripto. Pro quorum concordia posset forsan quis dicere, quod sicut et Augustinus ait de Moyse, quod quamvis videatur sensisse res primo creatas in quadam inordinata et confusa materia, deinde per intervalla dierum redactas in ordinem; nihilo minus sensit omnia simul esse creata distincte atque ornate quantum ad ea quæ ad decorem et ordinem pertinent universi, etiam quantum ad individua prima : ita et Plato intendit, quod realiter ab æterno simul distincte producta sunt, quamvis prætacto modo loquatur ex certis causis. Nam et modum loquendi habuit ænigma-

ticum et obscurum. Nec inconveniens forsitan esset, si concedatur Plato de hac re in diversis suis tractatibus diversimode opinatus : quod et doctoribus catholicis aliquando noscitur in quibusdam materiis contigisse. — Verumtamen quod de præfata circulatione refert Albertus, Plato utique censetur sensisse, quum Augustinus in libro de Civitate Dei hoc fateatur, ita quod infinita sæcula seu periodi generationum præcesserunt hunc mundum, secundum Platonem. Quod et alii quidam senserunt, eo quod Salomon in Ecclesiaste locutus sit : Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, Ecce hoc recens est : jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos. Et forsitan ex his verbis Plato suæ sumpsit opinionis radicem. Siquidem libros veteris Testamenti creditur Plato legisse, prout hæc opportunioribus locis diffusius referentur.

Eccle. I, 9, 10.

Præterea quæritur, Quomodo verum sit quod Magister ait in littera, Aristotelem posuisse duo principia rerum, videlicet materiam et speciem, id est formam substantialem, et tertium addidisse, quod operatorium appellavit. Nempe secundum Aristotelem, sunt quatuor causæ rerum, ergo et quatuor principia, quum causa et principium idem sint. Secundo, multæ sunt res in quibus non est materia, ut substantiæ separatæ. Tertio, quia Philosophus primo Physicorum ponit tria naturalium rerum principia, utpote, materiam, formam, et privationem : quibus si addatur principium operatorium, erunt principia quatuor. — Quæritur quoque, quid vocet operatorium principium.

p. 38, B in fine.

Circa hæc scribit Bonaventura : Aristoteles posuit duo intrinseca principia, utpote materiam et formam; tertium vero principium extrinsecum effectivum, quod potissime dixit Deum. Privatio vero non differt a materia vel a forma. Sive enim A privatio nominet appetitum formæ cum ejus carentia, sive essentiam formæ prout est potentialiter in materia, non differt realiter ab his duobus. Appetitus enim ad materiam reducitur, nec aliud est ab ea; essentia vero formæ, ad speciem. Per operatorium vero principium accipit primam causam seu primum motorem. Hæc Bonaventura.

Albertus quoque : Secundum Aristotelem, inquit, duo sunt principia entis compositi, tria vero sunt principia motus et B rei mobilis : quia materia secundum se sine privatione non subjicitur mutationi. Patet item, quod duo tantum sunt numero, scilicet materia et forma; tria vero secundum rationem : quia privatio nil numero addit super materiam quod sit actu ens, nisi rationem informitatis formabilis.

QUÆSTIO VI

C SExto principaliter quæritur, **An tantum sit unus mundus.**

Videtur quod non. Primo, quia ad excellentiam Dei pertinere videtur ut habeat plura regna. Quum igitur mundus sit quasi regnum ac regio Dei, videtur quod plures sunt mundi. — Secundo, omnipotentia Dei innumerabilium est productiva mundorum : ergo non decet eam unius mundi productione esse contentam. — Tertio, Christus asseruit : Regnum meum non est de hoc mundo.

Joann. XVIII, 36.

D In oppositum est Scriptura, doctrina quoque Aristotelis ac Platonis. Nam et mundi nomine universitas rerum accipitur.

Circa hoc loquitur Alexander : Aliter sumitur *unum,* dum dicitur, Sensibilis mundus est unum; et quum dicitur, Unumquodque creatum est unum. Mundus enim sensibilis secundum rationem universi, id est, in quantum vocatur universum, ab unitate nomen accepit, quemadmodum asserit Augustinus contra Manichæos. Hæc

autem est unitas multitudinis ordinatæ ad maxime unum : multitudinis, inquam, habentis complexionem in partibus. De hac unitate loquitur Augustinus in libro præfato : Tanta est vis atque potentia integritatis ac unitatis, ut quæ multa sunt bona amplius placeant, dum in universum aliquod conveniunt atque concurrunt, secundum illud in Genesi : Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. (Gen. I, 31.) Recte igitur dicitur, quod mundo archetypo tanquam uni exemplari perfecto, correspondet mundus sensibilis tanquam unum exemplatum completum. Et sumitur mundus sensibilis large, prout continet in se etiam spirituales substantias. Unde si aliæ res crearentur aut fierent, ad mundum sensibilem pertinerent. Aliter vero dicitur unum de unoquoque creato, quia non dicit rationem omnino perfecti in conditione seu in ratione entis creati. Quum itaque mundus dicat quid totale, universum, perfectum, optime ordinatum ad suum productivum principium, non est nisi unus. Hæc Alexander.

Guillelmus Parisiensis primo libro de Universo : Aggrediar, inquit, investigare de unitate universi, et quod mundus sit unus. Dico ergo, quod omne totum est unum, ut patet ex ratione et nomine ejus. Totum namque et pars relative dicuntur ad invicem, et totum verissime definitur esse quid adunatum ex partibus. Aggregatio autem et adunatio non est nisi unitio partis et partis partiumve ad invicem : quæ rursus unitio, unitas est totius. Sic quoque interdum sumitur *omne,* ut quum in primo Timæi loquitur Plato : Dicendum cur conditor genitorque universi omne hoc, id est totum universum, instituendum putaverit. Quemadmodum ergo quum in unoquoque dicitur totum, nihil extra relinquitur quod pars illius possit vocari : ita quum mundus seu universum dicitur totum, omnis in eo creatura includitur; sicut qui dicit universitatem animalium, omne animal comprehendit nullo relicto. Nec prohibet hoc contrarietas aliquorum. A Ideo, sicut dici potest universitas coloratorum, seu totalitas hominum, quamvis quædam sint alba, quædam nigra, et quidam homines sint justi et sani, quidam injusti et ægri; sic universitas bonorum et malorum pariter collectorum, universitas una est, non obstante contrarietate quæ est inter bona ac mala. — Amplius, universitas, ut patet ex nominatione ipsius, non est nisi in unum versa multitudo. Non autem est versa in unum, nisi collectione et adunatione in unum quod tota B illa multitudo communicat sive participat. Sic et universitas entium nuncupatur tota multitudo atque communitas rerum quæ sub uno esse quod participat, adunatur atque colligitur. — Præterea, sicut non capit intellectus duo omnia, ita nec duo tota seu universa simpliciter : imo si talia essent duo, nullum eorum esset totum aut universum.

Itaque universum seu mundus, unum est opus, unum artificium unaque fabrica Creatoris, sicut etiam ipse unus est, et C unum principium unusque fons universalis emanationis. Nec enim aliud est mundus quam redundantia quædam primi et universalis fontis totius bonitatis, et artificium artis ac sapientiæ ejus : quod evidenter ostendit decor et mirificentia non solum universitatis totius, verum etiam operum singulorum, quorum investigationi et admirationi nec eruditissimorum et subtilissimorum virorum sufficit intellectus. — Mundus itaque est quasi scriptum verbum quo Deus loquitur semetipsum, D non tamen locutione perfecta, quum infinite deficiat a repræsentatione plenaria omnipotentiæ, sapientiæ et gloriæ suæ, sed prout capere potuit. Verbum vero æternum est perfecta ac plena Patris imago, quo plene omnino se exprimit. Est quoque universum hoc quasi scriptura et liber coram positus, in quo rationalis creatura addiscat ac videat sui magnificentiam et eminentiam Creatoris : unde constat, quod totum ordinetur et congregetur, unumque sit per comparationem ad ipsum.

Porro philosophi qui dixerunt mundum esse domum seu civitatem habitaculumque deorum ac hominum, non irrationabiliter sunt locuti, nisi quod nomine deitatis abusi sunt, quæ non nisi uni summo ac primo universorum principio convenit. Denique ideo dixerunt mundum esse habitationem deorum et hominum, non animalium irrationalium, quoniam illa ad hominum utilitatem sunt facta, sicque nihil juris aut possessionis convenit eis in mundo. — Nec obstat, quod quædam sunt spiritualia et immaterialia, alia vero corporalia, quum omnia invicem sint connexa atque coordinata a summo usque ad infimum. Nam et ipse homo, quamvis ex spirituali et corporali substantia constet, attamen unus est et unum suppositum. — Hæc Guillelmus. Qui libro prætacto disputationem istam prolixe prosequitur, probando non esse mundum extra ultimam sphæram universi istius, nec esse regionem tenebrarum extra hunc mundum prout Manichæi finxerunt, sicut in libro illo poteris invenire.

Insuper Albertus non in Scripto secundi, sed libro suo de Homine, ad hoc respondet quæsitum : Mundum (inquiens) dicimus esse unum, non multos, ut quidam dixerunt hæretici, quorum sectæ sunt quadripartitæ. Quidam enim dixerunt infinitos esse mundos per successionem. Quorum auctor fuit Empedocles, dicens quod completo uno motu cœli secundum motum orbis declivis, omnia revertuntur in primam materiam; et incipiente alio motu cœli, regenerantur alia numero eadem, et incipit alius mundus inferior; completurque motus ille cœli secundum fixarum motus stellarum ab occidente in orientem, quo motu moventur planetæ proprio motu : completur, inquam, in triginta sex millibus annis; et vocant hoc spatium, magnum annum. Alia secta dixit, quod sunt mundi infiniti, uno extra alium exsistente : quam reprobavit Philosophus primo Cœli et mundi. Tertia secta fuit Manichæorum, ponentium regionem lucis A regionemque tenebrarum in mundis duobus, ut legitur in epistola Manichæi quam nominat Fundamentum : qui error repro- (p. 50, A et s.) batus est supra. Quarta est Pharisæorum, qui dogmatizant alium mundum futurum post istum, in quo ipsi in aurea et gemmata Jerusalem exsistentes, clientulos habebunt gentium reges, et reginas nutrices. Dicendo autem mundum esse unum, dicimus extra ipsum nec locum esse nec tempus, sed vitam beatam. — Porro mundum esse unum probavit Philosophus, quo- B niam est ex tota sua materia; et rursus, quoniam omnia corpora gravia seu levia moventur ad unum locum determinatum : sicque omnia corpora naturaliter moverentur ad centrum terræ istius, et alibi violenter detinerentur : quod ordini rerum naturali non convenit, nec semper duraret, quum nullum violentum sit perpetuum. Hæc Albertus.

Amplius Thomas in prima parte Summæ, quæstione quadragesima septima : Unitatem (inquit) mundi manifestat ordo (art. 3.) C in rebus creatis exsistens. Mundus quippe hic dicitur unus unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque vero a Deo sunt, ordinem habent ad invicem atque ad Deum, sicut ostensum est et ordo entium indicat. (Cf. t. XIX, pag. 147 C, 148 B.) Unde Philosophus contestatur, quod universum refertur et comparatur ad Deum sicut exercitus ad militiæ principem. Hinc oportet ut omnia ad unum pertineant mundum. Ideo illi poterant plures ponere mundos, qui causam mundi non posuerunt D aliquam sapientiam ordinantem, sed casum : sicut Democritus, qui dixit, ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos. Itaque ratio cur mundus est unus, est quoniam oportet omnia esse ordinata ordine uno et ad unum. Hinc duodecimo Metaphysicæ, ex unitate ordinis exsistentis in rebus concludit Philosophus unitatem Dei gubernantis; et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati. — Si autem objiciatur, quod melius esset esse plures

mundos, et natura facit quod melius est. A Respondendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem : quoniam materialis multitudo non habet terminum certum, sed de se tendit in infinitum, quod rationi finis repugnat. Porro plures mundos esse meliores quam unum, esset secundum multitudinem materialem : et tale melius non est de intentione Dei agentis. Nam eadem ratione, si fecisset duos, dici posset melius esse si fecisset tres, et ita in infinitum. Hæc Thomas. — Idem Udalricus in Summa sua, B libro quarto.

Postremo, de unitate mundi Plato, et ut verbis utar B. Ambrosii, disertissimus Plato, qui ut sanctus loquitur Augustinus libro de Civitate Dei, Aristotelem longe vicit eloquio, ait in primo Timæi : Nunc considerandum, utrum recte mundum dixerimus unum, an plures dici oporteat, innumerabiles quoque. Unum plane, quoniam juxta unum exemplar formatus est. Id namque quod universa continet intelligibilia, cum alio secundum esse non pote- C rat. Ut ergo exemplari, cujus imitationem æmulabatur, assimilaretur etiam numero, id est principio numeri, utpote unitate, similis esset ; idcirco nec duo neque innumerabiles a Deo est factus. Hæc Plato.

De erroribus demum philosophorum quorumdam scribit in Hexaemeron suo Ambrosius : De mundo (dicens) non mediocris inter illos quæstio est. Pythagoras enim unum asserit mundum ; alii innumerabiles, ut opinatur Democritus. Alii mun- D dum æstimant esse deum, ita quod ei mens insit divina ; alii partes ejus ; alii utrumque. Hinc divino Spiritu præventus sanctus Moyses, in exordio sui sermonis hos
Gen. I, 1. hominum excludens errores : In principio, ait, creavit Deus cœlum et terram.

Ad primum igitur respondendum, quod unum solum regem et monarcham altissimum decuit unum habere regnum totale, et unam dumtaxat monarchiam imperialem, in qua cuncta a se procedentia atque ad se jure creationis spectantia continerentur. Hinc ex convenientia regiminis universi et decore ordinis gubernationisque omnium, Aristoteles undecimo atque duodecimo Primæ philosophiæ probavit unitatem principis summi omnibus præsidentis, unitatem quoque universi gubernati per ipsum : Entia, inquiens, nolunt male disponi ; pluralitas principum mala, unus igitur princeps. — Ad secundum, quod Deus omnia operatur secundum censuram et ordinem sapientiæ suæ, non secundum extremitatem suæ potentiæ. Idcirco, ut ait Scriptura, in numero, pondere et mensura Sap. XI, 21.
constituit universa. — Ad tertium, quod Salvator in verbis illis per mundum intellexit homines impios, reprobos et mundanos ; sicque in Evangelio, præsertim S. Joannis, mundus frequenter accipitur, juxta quod asserit Christus : Non pro mun- Joann. XVII, 9.
do rogo.

Denique circa hæc aliqui quærunt, an soli Deo conveniat res ipsas producere, et utrum Deus in omni operatione causæ creatæ ac secundæ immediate ac principaliter operetur. De quibus pertranseo, quia jam super primum discussa sunt. t. XX, p. 437 D', et s.

Quidam vero hic quærunt, an Deo conveniat creata conservare in esse, et quid sit conservatio ista, atque an a creatione realiter distinguatur.

QUÆSTIO VII

SEptimo ergo principaliter quæritur, **An Deus cuncta conservet, et quid sit conservatio ista, videlicet, an sit actio aut passio, vel idem quod ipsa creatio.**

Videtur quod non. Quædam enim creata, secundum Philosophum secundo Perihermenias, non possunt non esse, et sicut in Metaphysica loquitur, habent necesse esse : ergo non indigent conservari.

Circa hoc scribit Henricus Quodlibeto primo, septima quæstione : Actio qua rei acquiritur esse, necessario præcedit actionem qua res conservatur, quæ continuat esse in posterum. Hinc valde insipienter dicunt nonnulli, quod Deus eadem actione res creat atque conservat, quemadmodum sol eadem actione lumen causat et conservat in medio. Si enim sol haberet esse a se nec aliquo modo ex sua natura conveniret ei non esse, et lucentia seu diffusio lucis naturaliter ab ipso procedens, de natura sua haberet esse post non esse, quanquam ejus conservatio sit in continuo fieri, necesse esset præcedere aliquod fieri quo primo esse reciperet. Ideo ponendo solem ab æterno, et non habere de se non esse, necesse est ponere radium ejus ab æterno non habentem esse post non esse, nisi intellectu (et forsan nec intellectu), nisi ponamus solem non necessitate naturæ sed libera voluntate producere radium. Magnum quoque inconveniens esse videtur, quod esse creaturæ, quum sit esse substantiale ac permanens, sit semper in continuo fieri, quamvis non possit nisi ad præsentiam suæ causæ manere. Unde sicut videmus in generatione naturalium rerum, quod agens particulare, quum solum sit causa fieri rei, quia non habet in se rationem speciei totius, causat per speciem suam simile sibi in materia, quo generato, cessat actio ejus, nec illud conservat in esse; agens vero universale, habens in se rationem totius speciei (ut corpus cœleste et ejus motor), causa est fieri et facti esse, cessanteque fieri, conservat rem in esse, ut sit alia generationis conservationisque actio : consequenter, si agens universale primo per se et immediate similitudinem suam generaret et generatam conservaret, actio ejus alia esset generandi et conservandi. Et sicut tunc esset circa generatum, sic in proposito circa creatum. — Hinc utriusque actionis distinctionem tangens Augustinus libro de Immortalitate animæ, protestatur : Vis et natura incorporea effectrix corporis universi, præsente potentia tenet universum. Non enim fecit, atque discessit effectumque deseruit. Et effectiva vis illa vacare non potest quin id quod ab ea factum est, tueatur, et ea specie carere non sinat, qua est quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destitueretur eo quo factum est, profecto non erit. Nec possumus dicere, id (dum factum est) accepisse, ut se ipso possit esse contentum, etiamsi a Conditore desereretur. Hæc Henricus.

At vero Thomas in Scripto secundi quæstiones istas non movet, sed in prima parte Summæ, quæstione centesima quarta, art. 1. de hac scribit materia, aliterque sentire videtur quam doctor præfatus : Necesse est, inquiens, secundum fidem et rationem, quod res conserventur a Deo in esse. Conservatur autem aliquid ab alio dupliciter. Primo, indirecte et quasi per accidens, ut is qui removet corrumpens dicitur rem conservare : velut si quis puerum retrahat ne cadat in ignem. Sicque Deus quædam conservat in esse, non omnia : quoniam quædam non habent corruptiva quæ pro eorum conservatione necesse sit removere. Secundo, directe et per se, ut dum id quod conservatur, dependet a conservante, ita ut sine illo esse non queat. Sicque cuncta creata indigent conservatione divina, sine qua nec ad momentum possent subsistere : imo mox in nihilum redigerentur, nisi virtute operationis divinæ conservarentur in esse, ut ait Gregorius.

Quod sic perspici potest. Omnis effectus dependet a sua causa secundum quod est causa ejus. Porro aliquid est causa alterius secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ipsius : quod et in artificialibus et in naturalibus ita est. Nam esse domus consequitur formam ejus; forma vero domus est ordo et compositio partium illius : quæ forma consequitur naturalem virtutem rerum quarumdam. Quemadmodum enim coquus coquit cibum adhibendo naturalem virtutem ignis activam, sic ædificator facit domum adhiben-

do cæmentum, lapides, ligna, quæ sunt A susceptiva et conservativa talis compositionis ac ordinis. Hinc esse domus dependet ex naturis rerum illarum, sicut fieri suum ex ædificatore. Sic in naturalibus est considerandum. Si etenim duo aliqua ejusdem sint speciei, unum non potest per se esse causa formæ alterius secundum quod est talis forma (alioqui esset causa propriæ formæ, quum ejusdem sint rationis); sed potest esse causa hujus formæ secundum quod est in materia, id est, quod hæc materia acquirat hanc formam : et B hoc est esse causam secundum fieri, ut quum homo generat hominem, ignis ignem. Hinc quandocumque effectus naturalis est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem qua est in agente, tunc fieri effectus ab agente dependet, non esse ipsius. Quum autem effectus non est aptus recipere formam secundum eamdem rationem qua est in agente, tale agens potest esse causa formæ secundum rationem formæ hujusmodi, et non solum secundum quod est in ista ma- C teria : et ideo agens tale non solum est causa fiendi, sed et essendi. — Sicut ergo fieri rei non potest manere cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri, sic esse effectus remanere non valet cessante conservatione ejus quod est causa effectus non solum secundum fieri sed etiam secundum esse. Et ista est ratio cur aqua calefacta retinet calorem actione ignis cessante, aer vero nec ad momentum manet illuminatus cessante actione solis : quia videlicet materia aquæ susceptiva est D caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit semper calorem; si autem imperfecte participet aliquid de natura ignis, calor non semper manebit in ea. Porro aer nullo modo natus est suscipere lumen secundum eamdem rationem qua est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis. Ideo quoniam lumen non habet radicem in aere, mox cessat actione solis subtracta. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Quemadmodum enim sol est lucens per suam naturam, aer vero fit luminosus participando lumen a sole, non solis naturam : sic solus Deus est ens per essentiam suam, quoniam sua essentia est esse suum; omnis autem creatura est ens per participationem. Hinc Augustinus quarto super Genesim ad litteram dicit : Si virtus Dei a creaturis cessaret, simul illarum species omnisque natura concideret. Verumtamen conservatio rerum a Deo non est per novam aliquam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse : quæ actio est sine motu ac tempore, sicut et conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole. — Hæc Thomas in Summa.

Si autem quæratur, an Deus immediate omnem creaturam conservet. Et videtur quod sic, quia ut dictum est in verbis jam positis, eadem actione Deus est conservator qua et creator : sed ipse immediate omnium est creator, ergo et conservator.

Ad hoc præallegato loco respondet Thomas : In naturalibus quædam sunt conservativa aliorum utroque modo præfato, art. 2. videlicet : corrumpentia impediendo, ut patet de medicina; et item esse causando, ut patet in causis subordinatis : sic enim cœlum motu suo est causa productiva et conservativa inferiorum. Ideo conservatio rerum principaliter et primarie est a Deo; secundario vero et quasi instrumentaliter, a causis secundis, et tanto eminentius est ab eis, quanto propinquiores sunt primæ causæ. — Ad objectum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa creatione ordinem rebus instituit, ut quædam ab aliis causarentur de cetero ac dependerent, per quas secundario conservarentur, præsupposita principali conservatione ipsius Dei. Denique nulla creatura potest esse causa alterius quoad hoc quod novam formam aut dispositionem acquirat, nisi per modum mutationis alicujus : quia non agit nisi subjecto sup-

posito. Postquam vero dispositionem aut formam induxit effectui, talem dispositionem seu formam sine nova mutatione conservat : sicut in aere est quædam mutatio, quando illuminatur de novo, sed conservatio luminis est absque nova mutatione ex sola illuminantis præsentia. Hæc Thomas.

De hac quoque materia pulchre tractat in Summa contra gentiles, libro tertio, inter cetera loquens : Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius. Conservatio etenim rei non est nisi continuatio sui esse. Quumque Deus per intellectum et voluntatem sit causa essendi omnibus rebus, constat quod per intellectum suum et voluntatem eas in esse conservet. — Amplius, sicut opus artis præsupponit opus naturæ, sic opus naturæ præsupponit opus Dei creantis : materia quippe artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia vero conservantur in esse virtute naturalium, quemadmodum domus fortitudine lapidum : ergo et naturalia virtute divina. Et quoniam juxta fidei veritatem, Deus est causa rerum de novo per creationem ut voluit, ita et voluntate eas conservat. Hæc ibi.

cap. 65.

Verum id quod ait Thomas, artificem non esse causam artificialium secundum esse, sed solum secundum fieri, videtur in multis pati instantiam. Multæ sunt enim artificialium formæ quæ directe et effective videntur ab artifice causari ac introduci, ut forma scamni, figuraque apicum.

Richardus demum in hac materia videtur a Thoma in aliquibus dissentire : Creatio, inquiens, et conservatio quantum ad id quod dicunt ex parte Dei, realiter idem sunt, quum sint actio Dei, quæ est ipsemet Deus agens; sed differunt ratione : nam alia secundum rationem est relatio Dei ad creaturam in quantum creator, alia in quantum conservator. In quantum vero ad id quod dicunt ex parte creaturæ seu connotant, realiter differunt : quia creari, est accipere esse non de aliquo, vel

A nunc primo referri ad creatorem; conservari autem, est teneri in esse prædicto, quod idem est quod duratio et permanentia rei in esse illo. Accipere autem esse ab alio et duratio ipsius esse, realiter distinguuntur : ergo etiam relatio esse creati ad Deum, et relatio durationis ejus ad Deum, relationes sunt differentes. Sicque sive creatio dicatur nunc accipere esse non de aliquo, sive nunc primo referri ad creatorem, realiter differt a conservatione. — Alii dicunt, quod creari et conservari

B non differunt secundum aliquid positivum et absolutum : quia creari, est nunc primo esse ab aliquo, non de aliquo; conservari vero, est esse ab aliquo, non nunc primo, nulla præcedente interruptione essendi. Et hi dicunt, eamdem creaturam esse a Deo sine interruptione quamdiu est, quamvis non semper creetur quamdiu est : quod etiam, ut affirmant, coguntur fateri et illi qui sunt contrariæ opinionis, quia quamdiu aliquis rem conservat, tamdiu facit eam durare. Sicque dicunt, quod eadem

C actione Deus rem creat atque conservat. Similiter dicunt, quod eadem actione qua sol producit lumen in medio, illud jugiter conservaret, si staret immotus super aerem semper. — Insuper advertendum, quod ab eodem est rei creatio et conservatio, puta a Deo. Et sicut quædam sunt a Deo immediate tantum, quædam vero mediate et immediate, ut quæ sunt a Deo mediantibus causis secundis; sic quædam conservantur ab eo tantum immediate, quædam utroque modo. Itaque idcirco cuncta

D indigent conservari a Deo, quoniam ipse solus est prima et principalis atque per se causa universorum.

Dicunt autem nonnulli, quod generans non semper est causa geniti quantum ad esse ipsius, sed quantum ad fieri : ideo fieri ipsius non manet nisi quamdiu conservatur a generante; sed quoad esse, non est a generante dependens. Propter quod sexto Metaphysicæ suæ asserit Avicenna, quod fabricator, et pater et ignis, non sunt veræ causæ exsistentiæ rerum quæ fiunt

ab eis, nec causa ipsius esse : nam et unaquæque causa simul est cum suo effectu. Sed contra, res accipit esse per suum fieri : ergo quum generans sit causa fieri ipsius esse geniti, est etiam causa ipsius esse mediante fieri. — Hæc Richardus.

Qui etiam quærit, an conservare sit agere. Ad quod respondet, quod duplex est actio. Una radicata in motu, quæ est ab agente in passum, et vocatur actio extra transiens. Alia est actio immanens, et est duplex. Una per quam nihil fit extra agentem, ut intelligere speculativum : et sic conservare non est agere, sicut nec primo modo. Alia est actio manens seu in agente persistens, per quam causatur aliquis effectus in alio : et sic conservare Dei, est agere. Est enim divina actio manens in Deo idem quod Deus cum relatione rationis ad creaturam ut conservatam : per quam actionem causatur permanentia creaturæ in suo esse quamdiu est. Hæc Richardus.

Qui in hoc videtur consentire Henrico, quod alia actione Deus creat ac conservat, et quod creari sit aliud quam conservari. In hoc autem quod Richardus videtur insinuare, quod agens particulare ut generans, sit non solum causa fieri sed etiam ipsius esse rei genitæ, a Thoma et Henrico dissentit. — Videtur autem positio S. Thomæ quantum ad primum istorum rationabilior esse. Non tamen Thomas vult dicere, quod esse rei creatæ et conservatio sit continuum fieri, sed esse continuatum. Verum quantum ad secundum, verius reor quod ait Richardus, quod scilicet generans sit causa esse ipsius geniti, non tamen causa totalis nec principalis : imo causæ superiores et universales, potissime causa prima, magis sunt causæ ipsius esse horum inferiorum. Attamen causa particularis vere dicitur causa esse sui causati. Nam et teste Philosopho, proles non potest parenti rependere æquivalens, quoniam habet esse ab illo. Pater quoque vocatur qui de sua substantia producit simile sibi : quod est generare et facere absolute.

Exod. xx, 12. Denique super illud in Exodo, Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longævus super terram, dicunt expositores, quod proles suos parentes honorans, idcirco meretur vitæ prolongationem, quoniam a parentibus habet esse et vivere.

A

Sed objici potest prædictis, quod in Elementatione sua, theoremate tricesimo quarto, Proclus loquitur in commento : Quamvis perpetuus sit mundus, non propter hoc non procedit ab intellectu : neque enim propter hoc non est conversus, quoniam semper ordinatus est, sed et procedit semper. Ex quo videtur, quod creatura quamdiu subsistit, incessanter procedat atque creetur. Et si quis auctoritatem despiciat Procli tanquam Platonici, quid ad auctoritatem divini Dionysii respondebit, qui quarto capitulo de Divinis ait nominibus, quod Deus est bonitas summa, omnium productiva, non quasi nunc producens et nunc non causans, sed quoniam indesinenter omnium causa est et omnia causans? Verum ad hæc respondetur, quod propter incessabilem dependentiam universorum a primo fonte ista dicuntur : qua res tam incessanter indigent sustentari a Creatore, ac si omni momento ab ipso de novo susciperent esse.

B

Præterea Durandus : In his, inquit, quæ fiunt per simplicem emanationem, ut ea quæ creantur, fieri et factum esse sunt simul, et utrumque mensuratur *nunc* stante. Quum ergo creatio sit sine motu, creare et creari dicunt solos respectus inter Deum et creaturam, ita quod creare non est aliud quam dare esse alicui nullo supposito, et creari, quam sic habere esse a Deo. Idcirco quum pro quolibet instanti verum sit dicere, quod creatura habet esse a Deo; pro quolibet etiam instanti verum est dicere, quod creatur et creata est. Nec oportet mensuram creationis primo coexsistere alicui nunc temporis : quia non oportet aliquem motum præcedere creationem, sicut fit in nova illuminatione ratione novitatis. Sed sicut in divinis semper verum est dicere, quod Filius gignitur et genitus est necessitate naturæ

C

D

in identitate substantiæ; ita de creatura A quamdiu est, semper verum est dicere, quod creatur et creata est, attamen libera voluntate et in diversitate essentiæ, ut sit eadem actio creationis rerum et conservationis earum. Et quamvis ita sit sentiendum, tamen aliter est loquendum, videlicet sicut plures. Quum enim actiones quæ fiunt cum motu nobis sint notiores, ut generationes naturalium, in quibus res non dicuntur fieri post primum instans in quo suscipiunt esse; ideo juxta hanc similitudinem nec nos dicimus, quod cœlum B nunc creatur aut angelus, quum tamen secundum rei veritatem ita sit sentiendum. Mensura ergo creationis est *nunc* stans, quod potest pluribus nunc temporis coexsistere; nec est necessarium aliquod nunc temporis cui primo coexsistat, quum nullus motus creationem præcedat. Hæc Durandus.

Ex quibus constat, quod in hoc consentit Thomæ quod Deus eadem actione res creat et conservat. — Cetera vero quæ dicit Durandus, patiuntur instantiam. Nempe quod ait, quod secundum veritatem ita C sit sentiendum, quod res quamdiu est creatur, videtur concordare articulo condemnato quo dicitur, Deus non plus prius creavit intelligentiam quam modo, prout tangit Richardus. Præterea, aliter loqui quam corde sentitur, videtur esse duplicitas, dolus et falsitas, quum ea quæ sunt in voce, sint notæ et signa eorum quæ sunt in mente; atque ut asserit Plato, ad hoc nobis datus est sermo, ut mutui conceptus fiant indicia. Propter quod loquitur Augustinus : Non aliud pectus tegat, aliud D lingua proferat; quod est intus in corde, hoc foras sonet in voce. Nec ratio valet Durandi. Creari namque non est proprie habere esse a Creatore, sed potius accipere esse a Deo ex nihilo seu nullo supposito; atque ut Alexander, Bonaventura et alii addunt, creari est nunc accipere esse a Creatore, præsupposito nullo. Creatura autem non accipit esse a Deo nisi in *nunc* quo creatur : ideo falsum est, quod quamdiu est vere creetur.

Præterea quærit Richardus, utrum Deus conservet creaturas per aliquem influxum. Ad hoc respondet : Dixerunt quidam, quod res conservantur a Deo per influxum medium qui non est res permanens, sed successiva : quia rem conservari, est ipsam continue fieri. Sed istud est falsum. Si enim res successiva et debilis immediate et absque intermedio influxu conservatur a Deo, quanto magis nobiliores creaturæ, quæ habent fixum et stabile esse? — Idcirco dicendum, quod creaturæ quæ solum immediate processerunt a Deo, conservantur ab eo non per influxum medium : quia ille influxus non potest dici res successiva, ut patuit; nec res permanens, quoniam oporteret eum alio influxu medio conservari, et ita argueretur de illo influxu, nec esset stare. Præterea, quum majus sit rem creare quam conservare, si Deus potest sua virtute rem immediate creare, potest eam et sine medio conservare. Hinc in libro de Causis, vicesima propositione, habetur : Inter agens quod agit per esse suum et factum suum, non est continuatio neque res media. Creaturæ autem quæ processerunt a Deo immediate et mediate, conservantur a Deo utroque modo : quoniam causa secunda seu influentia ejus potest dici quidam influxus primæ causæ. — Hæc Richardus. Verum ex ista responsione sequi censetur, quod conservari a Deo, non sit aliud quam ab ipso creari, nec reale et absolutum quid addens; et item, quod conservare, in Deo non dicat actionem in ipso manentem cum effectu causato in alio, ita quod actio illa causet permanentiam creaturæ in esse suo : quod tamen paulo ante Richardus asseruit.

QUÆSTIO VIII

Octavo principaliter quæritur, **An Deus agat propter finem, et qualiter bonitas ejus sit omnium finis.**

Videtur quod Deo non competat agere A
propter finem. Primo, quoniam ipsemet
est omnium ultimus finis, prout in Apo-
Apoc. I, 8. calypsi testatur : Ego sum Alpha et Ome-
ga, principium et finis, primus et novissi-
mus. — Secundo, finis perficit eum qui
operatur propter finem : Deus autem a
nullo perficitur.

In oppositum est, quod omnis intelle-
ctualiter ac sapientialiter operans, agit in-
tuitu alicujus boni, quod est finis suæ
actionis. Unde finis, ut dicitur, movet ef-
ficientem ad operandum. Id quoque quod B
non fit propter finem, dicitur vane fru-
straque fieri.

Circa hæc loquitur Alexander : Una est
omnium causa finalis ultima. De qua libro
cap. IV. de Divinis nominibus S. Dionysius conte-
statur : Omnia quæcumque sunt et fiunt,
propter pulchrum et bonum sunt et fiunt,
et ad ipsum cuncta inspiciunt, ac ipsum
desiderant omnia, atque moventur et con-
tinentur ab ipso, hoc est a causa illa fi-
nali; nec est aliquid exsistentium quod C
non participet aliqualiter bono et pulchro.

Denique hoc bonum et pulchrum est
ipsemet Deus seu divina essentia, essen-
tialiter, pure et incircumscriptibiliter, in-
finite et incomparabiliter bona : quæ ut
quarto capitulo de Divinis nominibus ma-
gnus Dionysius protulit, omnia ad se con-
vertit et ordinat, et princeps est congre-
gans dispersa, ac tanquam principalis ac
vivifica virtus, universa reducit ad se tan-
quam origo et causa ordinis omnium : ad
quam tendit, in qua stat ordo atque redu- D
ctio omnium. — Denique, Deus est per-
fectissimum agens : ergo non agit propter
aliquid extra se; alioqui aliquid ei deesset,
videlicet bonum finale propter quod age-
ret, et ita non esset perfectissimum agens.
Prov. XVI, 4. Hinc in Proverbiis scriptum est : Omnia
propter se ipsum operatus est Dominus.
Per Isaiam quoque ait de homine, qui
Is. XLIII, 7. principalis est creatura : Omnem qui in-
vocat nomen meum, in gloriam meam
creavi eum.

Insuper duplex est appetitus. Unus ex
prævia cognitione conceptus : et ita non
appetunt omnia bonum summum ac fi-
nem, quoniam eum non noscunt, eo quod
intellectualem non habeant appetitum :
quem qui habent, naturaliter appetunt
beatitudinem, secundum quod bonum su-
premum et beatitudo sunt idem. Secundo
sumitur appetitus pro naturali inclinatio-
ne seu appetitu : et sic omnia appetunt
bonum, non sub determinata ratione feli-
citatis, sed sub generali ratione qua sum-
mum bonum universa conservat ac termi-
nat. Unde quum plantæ et aliæ corru-
ptibiles creaturæ appetant continuationem
sui esse et permanentiam sui in specie,
quæ sunt eis a summo bono, suntque
participationes increati esse et bonitatis
supremæ, constat quod hoc modo natu-
raliter appetunt summum bonum. — Si
autem objiciatur, quod post resurrectionem
communem cessabunt hæc mixta, sicque
naturalis eorum appetitus frustraretur :
quod non videtur possibile. Responden-
dum, quod quidam est finis corruptibi-
lium creaturarum secundum quod sunt
propter hominem; et illo fine evacuato,
congruit eis ultra non permanere. Qui fi-
nis est supplementum necessitatis huma-
næ, estque alius a fine quem naturaliter
appetunt secundum proprias suas naturas,
et ex divina ordinatione cedit fini illi na-
turali. — Hæc Alexander.

Præterea Bonaventura hic scribit : Quum
universæ creaturæ sint conditæ propter
Dei gloriam et propriam utilitatem, sicut
ait Magister; et Augustinus dicit in libro
de Doctrina christiana, quod Dominus nos
fecit et diligit non propter suam utilita-
tem, sed propter bonitatem suam et utili-
tatem nostram : quæritur, quis sit finis
principalis conditionis rerum, gloria Dei,
an nostra utilitas. Videtur quod gloria Dei,
quia ad illam refertur utilitas nostra, non
econverso. Rursus, gloria Dei perfectior
est : ergo ratio finis potius competit ei. —
In oppositum est, quod caritas non quærit I Cor. XIII, 5.
quæ sua sunt. Deus vero essentialiter ca- I Joan. IV, 8.

ritas est : ergo in rerum creatione magis A intendit rerum utilitatem quam gloriam suam. Creatura quoque communiter plus appetit suam utilitatem quam gloriam Creatoris.

Respondendum, quod principalis finis creationis et rerum creatarum, est tam gloria seu bonitas Dei, quam utilitas cre-
Prov. xvi, 4. aturæ, juxta illud, Universa propter se ipsum operatus est Dominus : non propter utilitatem aut indigentiam suam, quia
Ps. xv, 2. bonorum nostrorum non eget : ergo propter gloriam suam, non augendam, sed B manifestandam atque communicandam ; in cujus manifestatione et communicatione seu participatione attenditur summa utilitas creaturæ, videlicet glorificatio et beatificatio ejus. Caritas igitur increata qua Deus diligit se et nos, quærit Dei gloriam et honorem : quoniam ipsemet Deus est summum et communissimum bonum, et bonum omnis boni. Tota quoque salus et vera utilitas creaturæ attenditur in ordinatione sua ad Deum. Ideo caritas Dei rectissime omnia fecit et convertit ac or- C dinat ad se. Creatura etiam bene disposita, maxime appetit finem istum; sed incurvata et perversa, reflectitur inordinate ad commoda sua. — Si vero objiciatur, quod fruitio magis perficit Sanctos quam laus Creatoris, ergo fruitio illa est maxime finis ipsorum; dicendum, quod laus Dei est duplex, videlicet imperfecta et perfecta : laus itaque imperfecta minus perficit Sanctos quam fruitio; sed laus Dei perfecta magis perficit eos, quia Beati plus gaudent de Dei gloria et honore quam de sua D glorificatione. — Hæc Bonaventura.

Porro Thomas : Agere (inquit) propter finem, intelligi potest dupliciter : primo, propter finem operis; secundo, propter finem operantis. Finis operis est id ad quod opus ab agente ordinatur, et dicitur ratio operis. Finis autem operantis est quem operans principaliter intendit. Quod patet in domificatore, qui congregat lapides ut eos componat, et compositio illa, in qua consistit domus forma, finis est operis; utilitas vero proveniens domificanti, est finis ex parte agentis. Sicque finis operis potest esse in alio; finis autem agentis est semper in ipso agente. Quumque omne opus divinum in aliquem finem sit ordinatum, certum est quod Deus ex parte operis agit propter finem. Sed quoniam finis operis semper reducitur in finem operantis, oportet quod etiam ex parte operantis consideretur finis suæ actionis, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum ergo, quod hoc modo agere propter finem contingit dupliciter : primo, propter desiderium finis; secundo, propter amorem ipsius. Desiderium autem est boni nondum adepti; amor vero est boni jam habiti. Ideo omni creaturæ convenit agere propter desiderium finis : quoniam unicuique creaturæ acquiritur bonum ex alio, quod non habet ex se. Sed Deo competit agere propter amorem finis, quum Dei bonitati addi nihil queat. Ipse etenim bonitatem suam amat perfecte, et ex hoc vult quod bonitas sua communicetur per modum possibilem, in ejus scilicet imitatione : ex qua communicatione oritur maxima utilitas creaturæ, in quantum divinæ recipit similitudinem bonitatis. — Hinc fertur in littera, quod Deus fecit nos pro- *p. 39, F in fine.* pter bonitatem et gloriam suam, quantum ad finem operantis; et propter utilitatem creaturæ, quantum ad finem operis. Ideo S. Dionysius dicit quarto capitulo de Divinis nominibus, quod divinus amor non reliquit Deum sine germine esse; et Augustinus, quod quia Deus bonus est, sumus. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper prima parte Summæ, quæstione quadragesima quarta : Omne (ait) agens *art. 4.* agit propter finem ; alioqui ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi; aliter tamen et aliter. Etenim unum et idem est quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere. Aliqua quoque sunt quæ simul agunt et patiuntur : quæ sunt agentia imperfecta; quæ

etiam in agendo intendunt aliquid acquirere. Verum hoc primo agenti non potest competere : imo solum intendit suam bonitatem communicare. Et quælibet creatura intendit suam consequi perfectionem, quæ est participatio et quædam similitudo perfectionis bonitatisque increatæ : et ita bonitas Dei est omnium rerum finis. Dicitur itaque Deus finis omnium rerum : non quod omnia ipsum cognoscant, aut ipsum intellectualiter apprehendere aut attingere valeant, sed quia vel intellectuali aut sensitivo aut naturali appetitu cupiunt ipsum seu bonum, quod non habet rationem finis aut appetibilis nisi in quantum participat similitudinem Dei. Hæc Thomas in Summa.

Porro in Summa contra gentiles, libro tertio, scribit de materia ista diffusius : cap. 2, 3, 16, etc. primo demonstrans, quod omne agens agit propter finem; deinde, quod omne agens agit propter bonum; consequenter, quod finis cujuslibet rei est bonum, et quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus, et quomodo Deus sit omnium finis; item, quod omnia cupiunt Deo assimilari, atque quod res diversimode ordinantur in suos fines.

Et inter cetera loquitur : Omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum illud est bonum, ergo oportet ut bonum in quantum bonum, sit finis. Quod ergo est summum bonum, est maxime omnium finis. Summum vero bonum est unum tantum, quod est Deus : omnia ergo ordinantur in unum summum bonum, quod est Deus. Item, sicut summum bonum est causa omni bono quod sit bonum, ita summus finis, qui Deus est, est omni fini causa quod sit finis. — Per hoc autem quod res ita participat summam et primam bonitatem, Deo assimilatur : ideo Deo assimilari, est omnium finis. Amplius, cernimus quod omnia appetunt esse, et quæ vivunt atque intelligunt, naturaliter appetunt vivere et intelligere : sed in quantum sunt, vivunt

A et intelligunt, Deo aliqualiter conformantur. Sicque Deo assimilari, rite asseritur omnium ultimus finis. Denique, omne agens producit simile sibi : propter quod effectus vocatur quædam participata suæ causæ similitudo, et creatura est quasi quidam radius sui Creatoris. Sicque Deo assimilari, est omnium ultimus finis. Verum diversa diversimode assimilationem hanc assequuntur, secundum quod altioris aut inferioris exstant naturæ, et vel per sola naturalia aut per gratuita Deo assimi- B lantur. — Hæc ibi. In quibus de omnibus his prolixe ac sapienter prosequitur.

Verum Durandus videtur præhabitis dissentire pro parte : Hæc (inquiens) quæstio, utrum Deus agat propter finem, dupliciter potest intelligi : primo, an agat propter finem agentis; secundo, an propter finem actionis divinæ et rei per eam productæ. Primo modo Deus non agit propter finem, quoniam finis est melior his quæ sunt ad finem : Deo autem nihil est melius. Sed secundo modo Deus agit propter finem, C qui est sua bonitas, estque finis omnium actionum divinarum et rerum per eas productarum. Deus enim operatur ad extra per voluntatem : ideo sicut vult alia propter suam bonitatem, sic facit illa propter eamdem. Hæc Durandus.

Hæc responsio videtur partim sibi ipsa contraria, et partim a veritate aliena. Quum enim actio Dei sit ejus essentia, sicut nihil est melius Deo, ita nec ejus actione. Idcirco si non agit propter finem quantum est ex parte ipsius agentis, quia finis D melior est his quæ sunt ad finem, ergo nec agit propter finem actionis. Præterea declaratio Thomæ et Petri satis ostendit, quod et qualiter Deus agit propter finem ipsius agentis. Verum est autem, quod finis est melior his quæ sunt ad finem, id est mediis quæ ad finem referuntur, in quibus finis realiter differt a mediis : sicque bonitas Dei non est finis nec Dei agentis nec divinæ actionis. Et quamvis bonitas Dei dicatur finis Dei agentis ut agens est sapienter ac libere ob aliquod bonum,

ac suæ actionis; non tamen absolute conceditur, quod aliquid sit finis Dei, aut quod bonitas Dei sit finis ejus propter distinctionem secundum rationem. Deus namque est omnium causa finalis, non finita, sicut est omnium causa efficiens, non effecta.

Præterea quæritur hic, An omnia facta sint propter hominem, ita quod homo sit omnium finis.

Ad quod Thomas in Scripto : Aliquid, inquit, dicitur finis alicujus rei dupliciter. Primo, quia in illud naturaliter tendit: sicut omnia dicuntur appetere beatitudinem. Secundo, quia ex eo quod ordinatur in ipsum sicut in finem, aliquam consequitur utilitatem secundum intentionem ordinemque agentis. Utroque autem modo homo dicitur finis creaturarum : primo modo ex parte operis, secundo modo ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis rerum, et bonitas Dei. Divina enim bonitas ex parte agentis est finis rerum sicut ultimum intentum a Deo agente. Natura vero humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem ordinatus est effectus ipsius Dei. Ipse quippe duplicem in universo instituit ordinem, scilicet : principalem, quo res ordinantur in Deum; et secundarium, quo una juvat aliam ad obtinendum similitudinem divinam. Propter quod duodecimo Metaphysicæ dicitur, quod ordo partium universi est propter ordinem illum qui est in bonum ultimum ac divinum. Sicque omne illud dicitur propter aliud esse, ex quo provenit ei utilitas. Quod contingit dupliciter. Primo sic, quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem bonitatis divinæ nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile : sicut sunt partes ad totum, et accidens ad subjectum, quæ non essent, nisi illud esset cui ex eis provenit utilitas. Quædam vero sunt quæ habent participationem bonitatis divinæ absolutam, ex qua alicui rei

A utilitas provenit : quæ et talia essent, quamvis id cui ex eis provenit utilitas non esset. Sicque angeli et ceteræ creaturæ sunt propter hominem factæ. Sic quoque homo factus est propter reparationem ruinæ angelicæ : quoniam ista utilitas creationem hominis est consecuta, atque a Deo prævisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsæ creaturæ tendunt in bonitatem divinam sicut in id cui per se assimilari intendunt. Sed quoniam optimo assimilatur aliquid per hoc quod fit si-
B mile meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturæ intellectualis quantum potest, quæ altiori modo divinam bonitatem consequitur. Hinc et forma hominis, utpote anima rationalis, dicitur esse finis ultimus a natura inferiori intentus, prout secundo de Anima dicitur. Itaque non est homo finis creaturarum principalis et ultimate intentus, sed sicut id ad quod aliquo modo ordinatur opus seu effectus Dei agentis. Unde secundo dicitur Physicorum : Sumus et
C nos quodammodo finis omnium. — Si vero objiciatur, quod multæ sunt creaturæ nobis nocivæ vel non utiles, ut basiliscus, spinæ, pulices; respondendum, quod talia non fuerunt a principio nociva hominibus, sed post culpam. Ex quibus nihilo minus aliquæ utilitates proveniunt nobis : quia ex eis humiliamur, atque in eis sapientiam et gloriam Dei consideramus, ex eis quoque in cognitione et multiplici informatione proficimus. Verumtamen auctoritas Philosophi ex secundo Physicorum
D inducta, de artificialibus sumitur. Hæc Thomas in Scripto.

His per omnia Petrus concordat; et addit : Duplex est finis rei operatæ, videlicet : finis proximus seu proprius, qui est operatio ejus; et item finis ultimus ac communis, puta bonitas divina. Sciendum vero, quod sicut duplex est agens, ita et duplex est finis : finis namque et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Est enim quoddam agens improportionatum effectui, ut agens æquivo-

cum, quemadmodum sol inferioribus : et tale agens non imprimit formam suam, sed aliquam ejus similitudinem. Est aliud agens proportionatum effectui, ut agens particulare atque univocum, ut ignis generando ignem, et pater filium : et tale agens imprimit suam formam. Conformiter duplex est finis agentis. Unus improportionatus effectui : et hic non acquiritur ab eo quod est ad ipsum, ut ejus perfectio, sed aliqua ejus similitudo. Est alius finis proportionatus, prout sanitas est finis medicinalis operationis : et hic finis acquiritur. Porro bonitas Dei finis est rerum non proportionatus rebus, imo improportionabiliter eas excedens : ideo non acquiritur a rebus ut earum exsistens perfectio, sed aliqua ejus similitudo, videlicet bonitas participata : quæ major est in intellectualibus creaturis, quia in aliis est assimilatio tantum secundum naturam in ratione finis, in rationali autem et intellectuali creatura est etiam secundum intellectum in ratione objecti. Hæc Petrus.

QUÆSTIO IX

NOno principaliter quæritur, **An animæ rationali immortali naturale atque conveniens fuerit uniri corpori, et præsertim corpori mixto, grosso, mortali.**

Videtur quod non. Primo, quia per unionem hujusmodi, anima impeditur a sua actione principali, quæ est vacare divinis, et a fine suæ creationis, qui est contem-
Sap. IX, 15. plari Creatorem, quum scriptum sit : Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Unde et Plato loquitur in Phædone, quod corpus decem millia contemplationum impedimenta ingerit animæ. — Secundo, natura non procedit a distante in distans nisi per medium, ut S. Dionysius protestatur; atque ut ait Philosophus, susceptivum non est contingens,
A sed actus activorum sunt in passivis dispositis. Anima autem rationalis quum sit simplex, divina, perpetua, est maxime dissimilis corpori spisso, complexionato, pingui ac sordido : innaturaliter ergo conjungitur illi. — Tertio, anima intellectualis est in se subsistens, quum intelligere sit actio immaterialis : non ergo est corporis forma.

In oppositum est, quod unicuique formæ substantiali auctor naturæ aptam conjunxit ac paravit materiam. — Homo quoque
B est ens naturale, in sua natura convenienter dispositum, atque ad ordinem pertinens universi. — Iterum, sicut probavit Philosophus, forma est finis materiæ, non econtra : non ergo unitur materiæ nisi propter proprium bonum.

Ad hoc Thomas respondet : Causa finalis conjunctionis animæ et corporis sufficienter assignatur a Magistro in littera. Finis namque accipitur tam ex parte agentis quam operis. Ex parte autem agentis, vi-
C delicet Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius suam diffundere bonitatem. Sicque voluit suam bonitatem communicare rebus corporeis, eis animas sociando : et hæc est ratio prima Magistri. Porro ex parte operis, finis intentus est pertingere in assimilationem beatitudinis Dei : cujus beatitudinis quædam similitudo est immediata animæ corporisque conjunctio; et ex hoc quod Deus ita conjunxit immaterialem ac materialem substantiam, credibile fit quod spiritum
D creatum cum Spiritu increato immediate per beatificam fruitionem conjunget. Hæc est secunda ratio quam tangit Magister. Tertia est, quoniam anima per actiones suas in corpore beatitudinem promeretur : et sic expedit ei corpori immediate uniri. Intellectus quippe animæ in sui principio est tanquam tabula rasa, in qua nihil est scriptum nec pictum : ideo naturale est ei perfici per species a sensu acceptas, et adipisci scientias. — Verumtamen, propter dissimilitudinem atque distantiam inter

A corpus et animam, Plato asseruit animam esse in corpore sicut est motor in mobili, ut nauta in navi, ut Gregorius refert Nyssenus. Unde et Plato perhibuit, quod homo non est res constans ex anima et corpore, sed quod homo sit anima utens corpore. Et propter hoc etiam quidam posuerunt quædam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem et animam vegetabilem atque sensibilem, lucem quoque, seu aliquid quintæ essentiæ, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur. Quæ omnia secundum philosophiam B absurda sunt, et a Philosopho octavo Metaphysicæ improbata. Ideo dicimus, quod essentia animæ rationalis immediate corpori unitur, sicut forma materiæ figuraque ceræ, ut dicitur secundo de Anima. Sciendum ergo, quod convenientia aliquorum attenditur dupliciter : primo, secundum proprietates naturæ, sicque corpus et anima multum distant; secundo, quantum ad proportionem potentiæ ad actum, et ita anima et corpus conveniunt maxime. Et ista convenientia exigitur ad hoc quod ali- C quid uniatur alteri immediate ut forma : alias nec accidens subjecto nec aliqua forma materiæ uniretur immediate, quum subjectum et accidens sint in diversis generibus, et materia sit potentia et forma sit actus. Hæc Thomas in Scripto.

Præterea oportuit talem formam, videlicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri. Cujus rationem assignat Avicenna : Oportet, dicens, ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectio- D nes, id est formas perficientes, nobilissima est illa quæ movet cœlum, cui anima rationalis potissime assimilatur : ideo corpus ejus oportet esse simillimum cœlo. De nobilitate vero corporis cœlestis est, quod non habet contrarium. Corpora vero generabilium et corruptibilium non possunt omnino a contrarietate esse absoluta. Ideo corpus illud quod venit ad maximam æqualitatem mixtionis, et præcipue separatur a contrarietate, est cœlo simillimum : et tale est corpus humanum. Idcirco dicitur secundo de Anima, quod homo habet meliorem tactum inter animalia universa; et quanto melioris est tactus, tanto et melioris est intellectus, quia subtilitas tactus sequitur æqualitatem complexionis. Instrumentum namque seu organum tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibilium sicut medium, et non per privationem, sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem dicitur libro. Hæc idem ibidem.

Porro in prima parte Summæ, quæstione septuagesima sexta : Necesse est (ait) art. 1. dicere, quod intellectus seu anima intellectiva, sit humani corporis forma. Experitur etenim unusquisque se intelligere, quemadmodum et videre. Ergo oportet quod in ipso sit formale principium hujusmodi actionum : et hoc est anima rationalis, habens in se diversas potentias, inter quas supremæ sunt vires intellectuales. Hinc Philosophus decimo Ethicorum felicitatem hominis constituit in operatione intellectus. — Verumtamen, quum intelligere sit sine communione materiæ, mirum videri potest quomodo intellectivum principium esse valeat corporis forma substantialis intrinseca. Idcirco considerandum, quod quanto forma exstat nobilior, tanto plus dominatur materiæ corporali, ac minus ei immergitur magisque ipsam sua transcendit virtute. Unde videmus, quod forma corporis mixti aliquam habet operationem quæ ex qualitatibus elementaribus non causatur. Et quanto plus proceditur in nobilitate formarum, tanto amplius virtus formæ elementarem excedit materiam : sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, anima quoque sensibilis plus quam vegetativa. Anima vero humana in nobilitate formarum suprema est. Unde in tantum sua virtute excedit corporalem materiam, quod habet aliquam operationem atque virtutem in qua nullo modo communicat corporalis materia : quæ virtus dicitur intellectus. Hæc in Summa.

Verum in Summa contra gentiles, libro secundo, de hac difficultate profundius scribit. Ubi capitulo quinquagesimo sexto inquirit, qualiter substantia intellectualis corpori possit uniri; et varia tangit motiva ad probandum, quod non valeat esse corporis forma. Deinde per diversa ostendit capitula, non posse salvari quorumdam philosophorum opiniones de essentia et unione animæ cum corpore suo. Tandem capitulo sexagesimo octavo infert : Ex præmissis concludere possumus, quod intellectualis substantia corpori possit uniri ut forma. Nam sicut probatum est, non unitur ei solum ut motor, prout asseruit Plato; nec continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma : nec tamen intellectus quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut opinatus est Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, sicut Empedocles; nec corpus, nec sensus, neque imaginatio, ut dixerunt antiqui. Relinquitur ergo, quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma.

Quod potest sic fieri manifestum. Ad hoc quippe quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Primum, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma : principium dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Ex quo sequitur aliud, scilicet quod materia et forma conveniant in uno esse : quod non contingit de principio effectivo et eo cui dat esse. Et hoc est esse in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum quod est ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiæ. Non enim est inconveniens, quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsius, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. Nec etiam esse illud eodem modo est esse materiæ atque intellectualis substantiæ. Est enim materiæ, ut recipientis A ac subjecti ad aliquid altius elevati; substantiæ vero intellectualis, tanquam principii et secundum congruentiam propriæ suæ naturæ.

Denique in hoc refulget mirabilis rerum connexio. Semper etenim infimum superioris generis seu ordinis invenitur contingere supremum generis inferioris. Idcirco B. Dionysius septimo capitulo de Divinis nominibus : Divina (inquit) sapientia conjungit fines superiorum principiis secundorum. Hinc sicut in genere animalium B sunt quædam parum excedentia vitam plantarum, ut ostrea terræ affixa et solum tactum habentia; ita supremum in genere corporum complexionatorum, videlicet corpus humanum, attingit infimum generis superioris, utpote animam rationalem, quæ infimum gradum sortitur in ordine intellectualium substantiarum, ut ex modo suo intelligendi perpenditur. Ideo anima rationalis dicitur esse quidam corporeorum et incorporeorum horizon atque confinium. Imo quo ipsa plus vincit C materiam, tanto plus ex ea et corpore suo efficitur unum. Nec potest ei communicare materia in omni sua operatione, quum sit partim super omnem materiam elevata et cum intellectualibus substantiis separatis aliquid habens commune. — Hæc Thomas.

Concordat Petrus, dicendo : Aliquid est per se subsistens dupliciter. Primo sic, quod nullo modo aptum est communicare alteri suum esse : et tale alteri non unitur nisi accidentaliter, quia unius rei non est D nisi unum esse substantiale. Secundo sic, quod aptum est suum esse alteri communicare : et tale potest materiæ essentialiter couniri, ut anima rationalis. — Decuit quoque esse creaturam ita compositam ex corporali et intellectuali substantia, propter complementum connexionemque universi. Est namque creatura aliqua pure corporalis, et est creatura pure spiritualis: ergo condecuit esse aliquam ex utraque compositam, quia extrema in tantum distantia nequeunt conjungi nisi per medi-

um. — Insuper, creatura facta est ad repræsentandum divinum exemplar, quod omnia continet. Oportuit ergo fieri creaturam quæ prout effici quivit, totum seu cuncta repræsentaret : quod facere non valebat creatura totaliter corporalis, nec pure spiritualis, sed ex utroque unita. — Præterea, quamvis anima simplex sit in sua essentia, est tamen multiplex in suis potentiis. Quumque secundum ordinem perfectionum oporteat esse ordinem perfectibilium, oportuit corpus hujusmodi animæ esse quodammodo simplex quantum ad esse, et multiplex operatione : sicque oportuit ipsum esse mixtum complexionatum organicum, ut per diversa membra seu organa ejus diversæ actiones animæ exercerentur. Et quia in contrarietate tanto major accessus est ad simplicitatem, quanto magis acceditur ad medium ac æqualitatem (sic enim in uno conveniunt, quoniam medium, neutrum extremorum est actu), hinc oportuit corpus humanum in complexione temperatissimum esse. Unde et in corpore humano necesse fuit plus esse de terra. Nam elementa quanto plus habent de forma, tanto plus habent de virtute activa. Idcirco non posset æqualitas fieri, nisi de his quæ plus habent de materia et minus de forma seu specie, plus ibi esset secundum quantitatem. Hæc Petrus.

Denique circa hæc scribit Bonaventura : Decuit Deum hunc facere ordinem in rebus creatis, ut quædam essent substantiæ penitus corporales, quædam omnino spirituales, quædam mediæ, ut homines ex corporali et spirituali natura compositi. Ad perfectionem etenim universi hoc triplex genus exigitur propter triplicem universi perfectionem, quæ attenditur in ampliatione ambitus, et sufficientia ordinis, atque in influentia bonitatis : in quibus tribus universum exprimit et ostendit triplicem perfectionem in Deo, videlicet, potentiæ, sapientiæ, bonitatis. Decuit itaque Deum sic facere cuncta ut essent manifestativa suæ potentiæ, quæ manifestatur

A in productione rerum multum distantium, et in earum conjunctione ad invicem. Potentia namque tanto virtuosior comprobatur, quanto plus potest super multum distantia. Prima vero et summa substantiarum distantia, est inter incorporeum atque corporeum : hæ quippe sunt primæ differentiæ generis. Ergo ad hoc quod plene divina manifestetur potentia, necesse fuit substantiam corporalem ac spiritualem producere, ac productas unire. Decuit quoque Deum res ita producere ut in eis B declararetur ejus sapientia. Sapientia autem artificis præsertim patet in ordinis perfectione. Ordo vero de necessitate habet supremum et medium ac infimum. Quumque infimum sit natura pure corporalis, summum autem natura spiritualis, medium vero composita ex utraque; nisi Deus omnia hæc fecisset, non ostenderetur in rebus perfecte sapientia ejus. Insuper decuit Deum creaturas ita producere ut ostenderetur bonitas ejus : quæ declaratur in diffusione et communicatione sui ad C alterum, et præcipue in communicatione nobilissimorum actuum, qui sunt vivere et intelligere; maxime vero in hoc, ut et creatura possit hos actus alii communicare. Sed vivens atque intelligens, est substantia spiritualis; et quod per eam vivificatur et perficitur, corpus est. Sicque ad perfectam divinæ bonitatis manifestationem necesse fuit fieri substantiam spiritualem et corporalem. Quæ non manifestarent hoc plene, nisi et una se alteri communicaret : quod fieri nequivit nisi D per unionem ambarum. Sicque necesse fuit fieri compositam ex utraque. — Item, si ponitur differentia una contrarietatis, ergo et altera : si igitur corporalis, ergo et spiritualis. Et si ponere est extrema componibilia, ergo et medium. Hæc Bonaventura.

De hac materia multi doctores nihil scribunt in distinctione præsenti, quoniam infra diffusius locum sortitur : idcirco pertranseo. Et quæ Albertus libro de Ho-

mine, et alibi, aliique doctores super his scribunt, infra Deo præstante inducam.

Quidam vero hic grandem agunt inquisitionem, quid sit causa multitudinis, distinctionis et ordinis rerum. Ad quod ex præhabitis patet solutio : [principium scilicet extrinsecum et effectivum est] infinita sapientia Dei, quæ universa et singula propriis ac idealibus rationibus increatis producit, et omnem rerum ordinem fontaliter ex se ipsa instituit. Formæ autem specificæ sunt intrinseca atque formalia principia essentialis distinctionis et multitudinis rerum, sicut Thomas potissime in Summa contra gentiles, Albertus, Bonaventura ac alii in Scriptis super secundum ostendunt.

Ad primum igitur respondendum, quod intellectualitas animæ rationalis est naturaliter ita declivis, quod convenientius perfici nequit in adeptione scientiæ ac virtutum nisi per unionem ad corpus, et ex cognitione sensitiva ad intellectivam progrediendo. Propter quod ait Averroes, quod sicut se habet materia in ordine rerum, ita anima rationalis in ordine intellectualium substantiarum. Itaque naturalis est unio animæ et corporis, et corpus subservit ac proficit animæ in multis directe. Ex consequenti tamen et quasi per accidens, propter indigentias, occupationes et necessitudines suas frequenter retrahit animam jam proficientem seu perfectam ab exercitio spirituali. Porro secundum Petrum et Ægidium, in corpore duo considerantur, videlicet vitium et natura. Vitium non est a Deo, et impedit. Natura vero a Deo est, nec impedit nisi secundum modum prætactum. — Quocirca Thomas et præfati ac alii quidam doctores affirmant, quod corpus quoad suam naturam, non impedit animam quantum ad modum naturalem contemplandi serviendique Deo inditum animæ. Quibus objici potest, quod naturalis modus contemplandi ac serviendi Deo inditus animæ, est insistere profectui scientiæ ac virtutum ex sensitiva

A notitia et aliorum informatione, lectione ac studio, et inhæsione ac immoratione spiritualium exercitiorum : a quibus omnibus plurimi retrahuntur ac impediuntur ex necessitatibus corporis, præsertim egeni atque mechanici, qui circa exteriora versantur assidue.

Ad secundum, quod convenientia aliquorum dupliciter potest attendi. Primo, secundum proprietates naturæ : sicque corpus et anima maxime distant. Secundo, penes proportionem ad actum, et ita con-
B veniunt : quæ convenientia ad unionem istam requiritur.

Circa hæc scribit Bonaventura : In conjunctione animæ ad corpus salva est proportio et absolute et in relatione ad finem. Absolute : nam quamvis supremum spiritus et infimum corporis multam et magnam habeant elongationem, nihilo minus supremum corporis et infimum spiritus maximam habent vicinitatem. Spiritus enim rationalis habet potentiam vivificandi, potentiam vegetandi et sentiendi. Cor-
C pus vero humanum habet complexionis æqualitatem, organorum multiplicitatem, spirituum quoque subtilitatem, et hoc secundum differentiam triplicem : nam habet spiritum vitalem, spiritum animalem, et spiritum naturalem. Comparando ergo complexionem æqualem ad vim vivificativam per medium ac vinculum spiritus vitalis, nexus est optimus. Similiter comparando non solum complexionis æqualitatem sed etiam organizationem et organizationis perfectionem, ad vim vegetandi
D ac sentiendi mediante spiritu naturali ac animali, optima exstat proportio atque mirabilis nexus. Unde sicut ignis et terra multum distantes ab invicem, nectuntur duplici medio : uno quod magis communicat cum terra, utpote aqua ; et alio quod magis cum igne, videlicet aere : ita est in proposito. — Attenditur item inter corpus et animam perfecta proportio in relatione ad finem. Nempe quum animæ humanæ data sit libertas arbitrii vertibilis et revertibilis, id est, potens stare et cadere,

ac iterum surgere; datum est ei corpus A potens mori et potens non mori, ac demum in sempiternum vivificari. Rursus, quum anima creata sit tanquam tabula rasa, datum est ei corpus habens multiplicia organa, quibus perfici queat scientiis. Conformiter ex parte corporis optima consistit proportio in relatione ad finem. Quum enim ordo sit in corporalibus formis, et constat quod forma elementi ordinetur ad formam mixti, et forma mixti ad formam complexionati seu animati, et rursus forma vegetabilis ad sensibilem, nec B sit status in re corporali et imperfecta; ideo non est status in illis, sed ultimo disponunt ad animam rationalem, per quam etiam corpus et corporalis natura efficitur æternæ beatitudinis particeps. Sic ergo omnis intentio corporalis naturæ frustratur, aut necesse est pertingere, mediante anima rationali, in ultimum finem. Hæc Bonaventura.

Ad tertium, quod anima non est pure et perfecte in se subsistens : imo et separata naturalem habet inclinationem ad corpus, C sine quo plurimas suas exercere non valet actiones. Hinc suum esse quo subsistit, potest corpori communicare, nec tamen totaliter comprehendi a corpore, nec ei omnino immergi, sicut expositum est.

QUÆSTIO X

Decimo principaliter quæritur, **An angelus sit dignior homine, et utrum anima rationalis et angelus** D **differant specie.**

Videtur quod non, quoniam Augustinus in libro de Trinitate atque in libro de Civitate Dei testatur, quod mente humana solus Deus est major, et rursus, quod inter Deum et mentem rationalem nil mediat, atque quod ipsa a solo Deo immediate for-
p.106,Aeta. matur. Item, præhabitum est, quod homo est omnium finis; et infra habetur, quod angeli ministrant hominibus. Ergo homines digniores sunt angelis.

In oppositum est, quod angeli sunt ordinis superioris et Deo similiores, nec corporum formæ, nec a corporalibus scientiam adipiscentes, sed concreatam sibi habentes scientiam.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quæstio ista intelligi potest de duplici dignitate seu ordine. Primo de dignitate seu ordine per comparationem ad finem : et ita [homo et angelus] sunt pares, quoniam ad eamdem beatitudinem immediate ordinantur, atque ejusdem patriæ cœlestis erunt concives. Nec homo est simpliciter aut principaliter propter angelum, nec econtra : attamen unus quodammodo est propter alium, et econverso. Nam sicut in corpore naturali membra invicem sibi subserviunt, et unum alterius indigentiam supplet, quemadmodum et in ejusdem urbis videmus concivibus; ita in homine et angelo est pensandum. Homo namque labilitatem habet ad peccandum, et libertatem seu possibilitatem ad resurgendum. Angelus vero stans, habet perpetuitatem in stando; et cadens, impossibilitatem ad resurgendum. Ideo angelus stans, sustentat humanam infirmitatem; et homo resurgens, reparat ruinam angelicam. Ideo angelus quodammodo est propter hominem, et econtra : idcirco in isto ordine pares sunt. — Secundo intelligi potest hæc quæstio de ordine et dignitate naturæ : sicque angelus est dignior homine, utpote substantia simplex, immortalis, incorporalis, altiorisque speciei. Angelus quippe et anima rationalis differunt non numero solum, sed etiam specie; similiter homo et angelus : alioqui angelus esset naturaliter corporis forma, sicut et anima.

Sed tunc remanet quæstio, quæ sit differentia illa qua differunt.

Quocirca est triplex positio. Una, quod specifice differunt per comparationem ad Deum, quoniam differentia ultimo completiva accipitur ab eo quod nobilius ac dignius est in re : sicque angelus differt ab anima, quoniam angelus habet intel-

De Divin. nom. c. vii. lectum deiformem, ut B. Dionysius contestatur. Propter quod habet species intelligibiles sibi innatas, et intelligit intuitu simplici. Anima vero habet intellectum potentialem et collativum seu inquisitivum, et hoc naturaliter, quidquid sit de gloria. — Verum ista positio non videtur omnino conveniens. Primo, quia differentiæ rerum sumuntur secundum comparationem quam habent inter se, non in relatione ad Deum, respectu cujus conveniunt. Amplius, deiformitas intellectus respicit potentiam intellectivam, nos autem inquirimus de differentia essentiarum, non potentiarum. Postremo, deiformitatem intellectus angelus sortitur per gloriam, imo et anima separata hanc habet; anima quoque Adæ etiam habuit species innatas : et ita hæc omnia ad differentiam spectant accidentalem.

Secunda positio est, quod angelus et anima differunt specifice per comparationem rerum ad invicem : et quia auctores hujus opinionis non potuerunt invenire actus differentes formaliter per quos devenirent in cognitionem diversarum differentiarum angeli ac animæ, sed invenerunt actus differentes gradu ac dignitate, dixerunt quod differunt specie secundum majorem excessum in simplicitate et bonitate naturæ, et iste excessus in essentialibus variat speciem, dum exit limitem debitum speciei, quemadmodum calidum in quarto gradu est alterius speciei quam calidum in primo. — Sed hoc valde ambiguum est, quod angelus in tantum excedat animam quod ex ipso excessu diversarum sint specierum, quum optima anima, scilicet anima Christi, sit nobilissima creatura, nec tamen humanam exeat speciem. Præterea, dato quod ibi esset talis excessus, non tamen penes eum sumeretur differentia horum specifica : imo potius videretur sequi differentiam specificam, quam econtra. Potius namque res diversarum bonitatum gradus habent in nobilitate propter diversas naturas, quæ sunt aptæ capere plus et minus, quam A vice versa. Hæc quoque differentia est valde generalis et transcendens esse videtur : quia si ita potest hic accipi, pari ratione ubique.

Idcirco est tertia positio, quam puto probabiliorem, quæ sumit differentiam istam per comparationem animæ rationalis ad corpus humanum : ex qua parte anima nobis innotescit non solum secundum accidentia sua, sed etiam secundum suam essentiam; nec solum secundum id quod est indignitatis, sed item penes id quod B est nobilitatis. Hoc namque quod est animam corpus vivificare et informare, non dicit actum accidentalem, neque ignobilem, quum anima ratione illius sit nobilissima forma, et in anima stet appetitus totius inferioris naturæ. Corpus quippe humanum nobilissima complexione et organizatione quæ sit in natura, est organizatum et complexionatum : ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma. Hoc itaque quod anima unibilis est corpori tali, dicit quid C essentiale respiciens quod est nobilissimum in anima : sicque penes illud recte sumitur specifica differentia secundum quam anima differt a natura angelica. — Hæc Bonaventura.

Concordat Albertus : Anima (inquiens) rationalis et angelus differunt specie et genere. Est enim anima animalis, intendens in delectabilia corporis; et sic genere differt ab angelo : angelus namque est spiritus, non respiciens ad delectabilia illa. Summ. th. 2a part. q. 9.

Differunt etiam specie. Anima enim D rationalis secundum se ipsam et secundum totum affectum corpori exstat unibilis. Angelus vero separata substantia est. Denique, quod anima secundum esse suum corpori uniatur, patet per hoc quod ipsa est actus corporis organici physici vitam habentis in potentia : quod non est per potentias animæ tantum, ut quidam dixerunt, sed per suam essentiam ; et nisi ipsa consisteret hominis forma substantialis, homo non esset homo. Propter quod decimo Ethicorum ait Philoso-

phus : Homo est solus intellectus, eo quod A a sola intellectuali anima tanquam ab ultimo perfectivo, respectu cujus omnia alia (quæ sunt in homine, utpote inferiora) in potentia sunt, homo est homo et esse specificum habet. Quod si objiciatur, quod intellectus nullius est corporis actus, hæc objectio est hominis se ipsum non intelligentis. In quantum enim nullius corporis actus est, est potentia omnium acceptiva. Quod si esset alicujus corporis actus, quemadmodum visus actus est oculi, non acciperet nisi quæ essent de harmonia B compositioneque corporis sui, sicut visus non recipit nisi ea quæ sunt de harmonia, compositione et perfectione perspicui humidi et luminis. Nunc autem per abstractionem recipit omnia. Hinc sexto de Naturalibus loquitur Avicenna, quod anima rationalis sola secundum esse est actus et anima hominis; vegetabilis autem et sensibilis non se habent nisi tanquam potentiæ ad eamdem. — Verumtamen, ut ait Gregorius Nyssenus, sequens Platonem in hoc vera dicentem, anima rationalis non C solum est corporis actus, sed etiam suppositum et subjectum in se perfectum, corpore utens et illud regens : ideo separatur post mortem, et est substantia vitæ in semetipsa; atque in hoc principaliter differt ab angelo. Et si quis instet, quia secundum hoc anima separata non differret ab angelo; dicendum quod imo, quoniam anima separata manet unibilis corpori, affectum et intentionem reservans ad illud, in tantum ut per hoc a contemplatione aliqualiter retrahatur. Unde D duodecimo libro super Genesim ad litteram Augustinus loquens de anima rapta, a sensibus corporis alienata, et de statu post mortem, fatetur : Inest animæ quidam naturalis appetitus administrandi corpus, quo appetitu quodammodo retardatur ne tota intentione pergat in illud summum cœlum intellectuale, id est superbeatissimam Trinitatem, quamdiu ei non subest corpus cujus administratione appetitus ille quiescat.

Præterea, ex hac differentia quæ substantialis est inter angelum et animam, consequuntur quædam aliæ in eorum potentiis. Ex hoc enim quod anima forma est corporis, intellectus ejus conjungitur continuo et tempori, estque necesse ut a phantasmate sumat species intelligibiles : quod non facit intellectus angeli. Hinc quoque oportet ut intellectus animæ formetur et illuminetur ab inferiori, in quantum inferiora sunt sub lumine intellectus agentis. Intellectus vero angeli non formatur neque illuminatur nisi a superiori. Hanc differentiam ponit Alexander in libro de Motu cordis, dicendo : Anima est substantia intellectualis, illuminationum quæ sunt a Deo ultima relatione perceptiva. Et innuit, quod angelus est substantia intellectualis, illuminationum quæ sunt a Deo prima relatione perceptiva. Propter quod etiam S. Dionysius protestatur, quod angelus est deiformis intellectus, homo autem intellectus rationalis et inquisitivi. — Hæc Albertus. De Divin. nom. c. VII.

In cujus verbis videtur minus congruenter sonare, quod asserit animam per hoc differre ab angelo genere, quoniam anima est intendens in delectabilia corporis. Animæ etenim virtuosæ, præsertim heroicæ, a delectationibus illis se retrahunt, et eas cordialiter aspernantur. Et si dicatur, quod ex sua natura affectabiles sunt ad eas, objici potest, quod affectatio illa venit ex fomite : vitium autem est contra vel præter naturam. Sed quidquid inde dicatur, apparet quod ex intendentia illa ad corporis oblectamenta genus sumi non queat : quia differentia generis etiam essentialis est, non accidentalis; intendere autem ad delectabilia illa, accidentale et separabile est. Attamen forsan quis dicat, quod actualiter in illa intendere, accidentale sit; intendere quoque in illa inordinate, exstat culpabile : sed in ea intendere aptitudinaliter et prout delectationes illæ sunt pure naturales ac ordinatæ, nec accidentale est neque culpabile.

Porro Udalricus in Summa sua, libro

quarto, differentiam ac distinctionem ponit in angelis inter se, et inter angelos ac animas rationales, ex majori et minori propinquitate ad Creatorem seu juxta distantiam ab eodem, hoc est, secundum quod magis aut minus participant de actu et potentia. Quæ enim propinquiores sunt per similitudinem mutationis primo principio, quod est purus actus, majoris sunt actualitatis, et minus de potentia sortiuntur : idcirco earum natura est formalior, spiritualior atque perfectior. Anima vero rationalis per hoc differt ab angelis, quod præ ipsis majoris est potentialitatis minorisque actualitatis, in tantum quod intellectualitas in ipsa in tantum occumbit ac deficit, ut a sensibilibus scientiam adipisci conveniat ei. Unde secundum Isaac Israeliticum philosophum, anima in umbra intelligentiæ producta, aptius rationalis ac discursiva quam intellectualis ac sinceriter intuitiva censetur. Hæc Udalricus. Cujus responsio, ut mox patebit, est aptior.

Insuper de hac re loquitur sanctus Doctor in pluribus locis, videlicet : in prima
art. 7. parte Summæ, quæstione septuagesima quinta; in Summa quoque contra gentiles, libro secundo, nonagesimo tertio capitulo; plenius vero in Scripto secundi, distinctione tertia, dicens :

Quidam dixerunt, quod anima rationalis non est in genere substantiæ sicut species, sed sicut principium speciei, quum sit forma, et ita non dicitur proprie differre ab alio specie. Sed hoc non videtur, quia ut ait Avicenna in Metaphysica sua, ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiæ, requiritur quod sit res quidditatem habens cui conveniat esse absolutum, ita ut per se esse dicatur sive subsistens. Hinc secundum Avicennam, duobus modis potest contingere quod aliquid ad genus substantiæ pertinens, non sit in genere substantiæ ut species. Primo, quia res illa non habet quidditatem nisi suum esse : ideoque Deus non est in prædicamento substantiæ sicut species. Secun-
A do, quia res illa non habet esse absolutum, ut dici valeat ens per se : idcirco materia prima et formæ materiales non sunt in genere substantiæ sicut species. Anima autem rationalis habet esse absolutum, a materia non dependens : ideo est species, in quantum res talis; atque principium speciei, in quantum est corporis forma.

Est ergo positio verior, quod angelus et anima differunt specie. Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur : quia secundum quos-
B dam, differunt specie per unibile corpori et non unibile; secundum alios, per rationale et intellectuale; secundum quosdam, per hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum, quod convenit angelo, qui a Deo et spiritu creato altiori illuminatur, et habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animæ rationali, quæ a superioribus illustratur, atque a phantasiis cognitionem venatur; secundum nonnullos, per hoc quod est habere
C vertibilitatem immutabilem, quod convenit angelo, qui inconvertibiliter adhæret bono aut malo ad quod se semel per electionem convertit, et per habere vertibilitatem mutabilem, quod convenit animæ ; secundum ceteros, per virtutem interpretativam, quia secundum Damascenum, angelus interpretatur seu loquitur quibusdam signis et nutibus intellectualibus absque vocis expressione, homo autem loquitur voce expressa. — Nec mirum quod tam diversimode angeli ac animæ
D differentiæ assignantur : quoniam differentiæ essentiales, quæ nobis ignotæ et innominatæ sunt, ut septimo Metaphysicæ dicitur, per differentias accidentales denotantur, quemadmodum causa per suum effectum; sicut et calidum et frigidum nominantur differentiæ ignis et aquæ. Sicque possunt plures differentiæ pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum specie differentium ex essentialibus differentiis causatas : quarum tamen illæ melius assignantur quæ sunt prio-

res, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

Quum ergo simplicium substantiarum differentia in specie sit secundum gradum actualitatis et potentialitatis in eis, ex hoc anima rationalis differt ab angelis, quod ultimum gradum in spiritualibus tenet substantiis, sicut materia prima in sensibilibus rebus, ut tertio de Anima loquitur Commentator. Quumque plurimum de potentialitate habeat, tam propinqua est materialibus rebus, ut corpus eam possit participare : ideo consequuntur illæ differentiæ inter angelum et animam, unibile corpori, et non unibile ei. Et item, rationale et intellectuale. Ex hoc quippe quod angelus plus habet de actu et minus de potentia quam anima, participat quasi in plena luce intellectualitatem : propter quod intellectualis vocatur. Anima vero eam participat defective et obumbrate : ideo appellatur rationalis, quoniam ratio in umbra intelligentiæ oritur. Ex his procedit distinctio tertia. Quum enim sit anima corporis forma, habet quasdam vires organicas, scilicet sensus, ex quibus ad intelligibilium cognitionem ascendit. Porro distinctio quarta nascitur ex secunda. Quum enim angelus intellectum habeat deiformem, convertitur immobiliter ad quodcumque; non autem anima, quæ per inquisitionem acquirit notitiam. Quinta distinctio ex prima descendit : quia quum anima corpori uniatur organico, potest exteriorem vocem formare, non angelus. — Hinc harum distinctionum prima est melior, quia accipitur secundum esse, quod primum est. Secunda vero et tertia sumuntur penes vim cognoscitivam. Quarta accipitur penes virtutem appetitivam, ad quam secundum Philosophum spectat electio. Quumque electio sit cognitione posterior, ideo ista differentia minus valet quam præcedentes. Quinta sumitur penes virtutem motivam, per quam fit vocis formatio. Estque motiva posterior cognitiva et appetitiva : ideo distinctio ista ceteris minus valet. — Hæc Thomas in Scripto.

A Quibus consonat quod idem affirmat in suo tractatu de Esse et essentia : Quoniam (inquiens) in intelligentiis ponuntur actus et potentia, non erit difficile multitudinem et ordinem intelligentiarum invenire : quod impossibile esset, si nulla in eis esset potentia. Unde dicit Commentator tertio de Anima : Si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus invenire distinctionem et ordinem in substantiis separatis. Idcirco distinctio earum ad invicem est secundum gradum B actus et potentiæ, ita quod intelligentia superior quæ magis propinqua est primo, majus habet de actu et minus de potentia, sicque de aliis; et completur in anima humana, quæ in intellectualibus substantiis ultimum tenet gradum : cujus intellectus possibilis ita se habet ad formas intelligibiles, sicut materia prima ad formas sensibiles, ut tertio de Anima loquitur Commentator. Ideo Philosophus comparat eum tabulæ rasæ, in qua nihil est pictum. Hinc inter substantias intellectuales C plus habet de potentia; atque in tantum efficitur materialibus rebus propinqua, ut materialis res trahatur ad participandum esse ipsius, ita quod ex anima et corpore resultat esse unum in uno composito, quamvis esse illud prout est animæ, non sit dependens a corpore. Et ita post hanc formam, videlicet animam rationalem, inveniuntur aliæ formæ plus de potentia habentes, ac propinquiores materiæ, in tantum ut esse earum sine materia non sit. In quibus invenitur etiam ordo et graD dus usque ad primas seu substantiales formas elementorum, quæ propinquissimæ consistunt materiæ : unde nec aliquam habent operationem nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, ac aliarum quibus materia ad formas disponitur. Hæc ibi.

Quibus satis concordant scripta Alberti in libro suo de Homine, et in tractatu de IV Coæquævis, in commento quoque super librum de Causis.

Hinc et Thomas in Scripto secundi : In

homine, ait, est intellectus, nec tamen ob A hoc in ordine intellectualium ponitur. Illa namque substantia intellectualis vocatur, cujus tota cognitio secundum intellectum est : quoniam omnia quæ cognoscit, subito et sine inquisitione intuetur. Anima vero per inquisitionem et rationis discursum ad notitiam rei venit. Ideo rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum principium tantum et secundum terminum intellectualis exsistit : secundum principium, quia prima principia statim cognoscit, propter quod habitus principiorum B indemonstrabilium dicitur intellectus; secundum terminum quoque, quoniam inquisitio rationis ad rei intelligentiam terminatur. Idcirco anima intellectum non habet ut propriam naturam, sed per quamdam participationem. — Si autem objiciatur, quod ratio etiam interdum angelis, imo et Deo adscribitur (nam et Magister rationalem creaturam in angelum animamque distinguit; Gregorius quoque in homilia, Angelus, inquit, rationale est animal; imo et Plato in primo Timæi fate- C tur, quod Deus auctor est maximus operis sui ratione atque providentia); respondendum, quod ratio uno modo accipitur prout contra sensum dividitur, sicque convenit Deo et angelis. Hæc Thomas in Scripto. — Idem Udalricus in Summa, libro quarto.

Præterea Scotus videtur contradicere præinductis de specifica inter angelum et animam distinctione. Concedit equidem quod specifice differunt, non tamen sicut duæ species (quum anima non sit species, D sed pars speciei, videlicet hominis), sed sicut species et pars speciei. Quod dictum a Thoma et Bonaventura satis est improbatum; nec locum habet cavillatio illa in anima separata, quæ non est actualiter pars speciei. Attamen verum est, quod anima rationalis, præsertim corpori sociata, non est ita proprie species sicut homo et angelus; nec etiam anima separata est tam proprie separata substantia ac persona quemadmodum angelus, quum ex sua natura corpori exstet unibilis tanquam pars essentialis.

Ulterius addit Scotus : Dicunt quidam, quod prima ratio hujus specificæ distinctionis est unibilitas ad materiam et non unibilitas. Sed contra, forma est finis materiæ, ex secundo Physicorum. Ergo distinctio materiæ est propter distinctionem formæ, non econverso. — Hinc alii dicunt, quod gradus intellectualis major aut minor in angelo et in anima, est principium distinctivum unius ab alio; asserunt quoque, quod iste distinctus modus intelligendi, est quod angelus intelligit sine discursu, anima cum discursu. Sed contra, anima non discurrit circa principia, sed circa conclusiones; nec circa objectum beatificum, sed circa objectum cognitum naturaliter. Si ergo isti duo modi cognoscendi differunt specie et specificam distinctionem inducunt, erunt in anima duæ intellectualitates specie differentes. Hæc Scotus.

Circa quæ dico, quod prima illa objectio rudis est, et nec contra verba nec contra mentem doctorum militat præfatorum. Nempe Alexander, Albertus, Bonaventura, et alii quidam differentiam illam inter angelum et animam assignantes, non dicunt, quod anima et angelus differunt per materiam et non materiam, prout Scotus eos dicere innuit et concludit, sed per unibilitatem et non unibilitatem ad corpus sive materiam : quæ unibilitas est ex natura animæ, seu ex gradu suæ intellectualitatis extremæ seu ultimæ et penitus imperfectæ, ex qua indiget ministerio corporis ac sensuum ejus scientiam obtinere, sicut expositum est; et quæ non unibilitas angeli est ex natura ipsius, seu gradu suæ intellectualitatis perfectiori, qua naturale est sibi concreatam habere scientiam. Quamvis etiam forma sit finis materiæ, ex hoc tamen non sequitur, quod distinctio formæ nullatenus sit a materia : imo secundum Philosophum, materia est quæ distinguit et separat. Sic et sanitas est finis medicinæ, nihilo minus sanitatum distinctio a medicinis causatur. — Insuper in-

stantiæ factæ contra secundam positionem prorsus invalidæ sunt. Differentiæ etenim accipiuntur et innotescunt nobis non ex quocumque sed ex principali et proprio naturalique actu naturæ specificæ : talis vero actus animæ rationalis, est ratiocinari sive discurrere, ad quem etiam cognitio principiorum subservit ac ordinatur.

Deinde Scotus suam positionem exprimendo, incidit hoc ipsum quod reprobat. Ait enim : Quidquid est et agere potest, est aliquod ens habens actum primum, qui secundum naturam prior est illi secundum se, quam in comparatione ad actum secundum cujus potest esse principium, ita quod licet id quo tale ens est principium actus secundi non sit aliud a sua natura, non tamen prima entitas sua est natura sua secundum quod est principium talis actus secundi, sed natura sua ut in se est hæc : et ita prima distinctio entis non est per naturam suam in quantum est principium talis operationis, sed ut est hæc natura, quamvis per identitatem ipsa sit principium actus secundi. Sic dico in proposito, quod licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi, et anima similiter, ita quod istæ potentiæ nihil dicunt additum essentiæ animæ, tamen primum hic et ibi, scilicet in angelo et anima, est hæc natura et illa natura ad se; et ista distinctio prima est, quam sequitur distinctio principiorum operandi : quia enim est hæc natura, ideo est principium talis operationis, non econverso. Hæc Scotus.

Ad quod dico, quod eo modo quo res ipsas cognoscimus, nomina eis imponimus. Ideo sicut rerum naturas specificas non nisi per earum proprias operationes agnoscimus, sic earum differentias significamus per nomina habitudinem, aptitudinem seu habilitatem quamdam signantia ad proprios actus illarum. Non quod essentialis differentia unius naturæ ab alia sit primo et immediate per hujusmodi actus, qui ipsam naturam et actuale esse ejus consequuntur tanquam effectus : siquidem actus secundus præsupponit actum primum, qui est esse. Porro una natura specifice differt ab alia per suam ultimatam et supremam essentialem perfectionem intrinsecam, a qua fluit esse et agere, præsertim si esse dicatur realiter distingui ab essentia; et neque essentiam neque esse rei distincte cognoscimus nisi per actus secundos, potissime principales ac proprios. Et ista est præfatorum doctorum intentio, quos dum Scotus reprobare conatur, in eorum positionem collabitur. Quod vero potentias animæ dicit non superaddere quid reale essentiæ animæ, hoc est realiter non distingui ab anima, improbatum est libro primo. dist. III, q. 13.

Amplius quærit hic Scotus, Utrum creatio angeli sit idem angelo.

Et quoniam quæstionis hujus solutio dependet a solutione quæstionis qua quæritur, utrum relatio creaturæ sit eadem fundamento, id est realiter idem cum substantia, quantitate seu qualitate in qua fundatur, ideo quærit et hoc. Primoque improbat opinionem dicentium, quod relatio est eadem fundamento, quam tamen specialiter adscribit Henrico; et multipliciter probat, quod relatio sit quid reale a fundamento suo distinctum. Nihilo minus tenet, quod relatio ad Deum omni creaturæ communis, est idem realiter fundamento, differens formaliter ab eodem. Insuper de creatione subjungit : Creatio non tantum videtur importare relationem ad Deum sub ratione causæ efficientis, sed etiam ad non esse præcedens : et hoc, ordine durationis, prout proprie sumitur creatio. Sed ordo ille potest intelligi vel ad non esse præcedens immediate, vel indistincte : et primo modo dicitur res tantum creari in primo instanti; secundo modo dicitur res semper creari dum manet. Loquendo igitur de prima relatione, videlicet ad causam efficientem, patet solutio ex prædictis, utpote quod a fundamento non differt. De secunda relatione videtur quod ista non sit eadem fundamento.

Verum quæstio ista in primo libro discussa est, ubi ostensum est quod relatio secundum esse differt a fundamento realiter. Unde irrationabile esse videtur, quod Scotus concedit hoc ipsum, et nihilo minus tenet quod relatio ad Creatorem communis omni creaturæ non differat realiter a creatura. Tertium vero quod dicit, omni ratione censetur carere. Argumentum quoque quo probat relationem ad Deum communem omni creaturæ, idem esse fundamento, probatur invalidum. Sic enim arguit : Id quod proprie dicitur inesse alicui, et sine quo illud non potest esse sine contradictione, est realiter illi idem. Hoc quippe faciliter reprobatur : quoniam accidens proprium proprie inest speciei, nec species sine illo potest esse; sicut homo non potest esse sine risibili, et tamen risibilitas realiter differt ab humanitate tanquam proprietas ejus. De his quia præhabita sunt, transeo. Consentiendumque est

Cf. t. XX, pag. 200 D', et s.

A Alexandro, Thomæ, Alberto, Bonaventuræ, ceteris quoque præallegatis, concorditer affirmantibus quod passiva creatio sit realis relatio distincta realiter a fundamento, sicut ostensum est.

p. 58 C' et s. *supra.*

Postremo Richardus hic sciscitatur, An tres personæ, Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, sint æque primæ et immediatæ rerum principium.

Et respondet quod imo : quia creare convenit eis non ut sunt distinctæ personæ, sed ut sunt unum in natura et in creativa B potentia ; et quamvis Pater dicatur omnia operari per Filium, Pater quoque et Filius per Spiritum Sanctum, illa tamen mediatio non excludit istam immediationem, sed denotat quod Filius habet a Patre creativam virtutem, Spiritus Sanctus quoque a Patre et Filio. — Qualiter autem tres supergloriosæ et superbenedictæ et superadorandæ personæ dicantur unus creator et unum principium, in primo ostensum est libro. *Cf.* t. XIX, p. 249 B, C.

DISTINCTIO II

A. *Quæ consideranda sunt de angelica natura.*

DE angelica itaque natura hæc primo consideranda sunt : quando creata fuerit, et ubi ; et qualis facta sit, dum primum conderetur ; deinde qualis effecta, aversione quorumdam et conversione quorumdam. De excellentia quoque et ordinibus et donorum differentia, et de officiis ac nominibus, aliisque pluribus, aliqua dicenda sunt.

Hugo de Sacram. lib. I, p. V, c. 1.

B. *Quando facti sunt angeli prius dicit : in quo videntur sibi obviare auctoritates.*

Quædam auctoritates videntur innuere, quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud, Primo omnium creata est sapientia : quod intelligitur de angelica natura, quæ in Scriptura sæpe vita et sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quæ Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata ; et tota Trinitas una sapientia est, quæ non facta nec creata est, nec genita vel procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est : de qua dicit Scriptura

Id. Summa Sent. tract. II, c. 1. *Eccli.* I, 4. I *Cor.* I, 24.

Gen. I, 1. Ps. CI, 26. Hugo de Sacram. lib. I, p. V, c. 2.

quando facta est, scilicet primo omnium. Sed rursum alia scriptura dicit : In principio creavit Deus cœlum et terram ; et in Propheta : Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli. Et videtur contrarietas quædam oriri ex assertionibus istis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur : et ita post ipsam facta videntur cœlum et terra, et ipsa facta ante cœlum et terram. Item, si in principio creavit Deus cœlum et terram, nihil factum est ante cœlum et terram, nec ipsa sapientia facta est ante cœlum et terram. Quum ergo hæc contraria videantur, nec in divina Scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

C. *Quid tenendum sit docet, præmissas auctoritates determinando.*

Id. Summa Sent. tract. II, c. 1. Eccli. XVIII, 1.

Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est angelica, et corporalis : secundum quod accipi potest illud Salomonis, Qui vivit in æternum, creavit omnia simul, id est spiritualem et corporalem naturam. Et ita non prius tempore creati sunt angeli, quam illa corporalis materia quatuor elementorum : et tamen primo omnium creata est sapientia, quia etsi non tempore, præcedit tamen dignitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus super Genesim aperte ostendit, dicens, per cœlum et terram, spiritualem corporalemque naturam intelligi. Et hæc creata sunt in principio, scilicet temporis, vel in principio, quia primo facta sunt.

Aug. de Civit. Dei, lib. XI, c. 33.

D. *Quod nihil factum est ante cœlum et terram, nec etiam tempus : cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.*

Ante ea enim nihil factum est ; nec etiam tempus factum est ante spiritualem (scilicet angelicam) naturam, et ante corporalem, scilicet materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore, sicut nec tempus in tempore creatum est : quia non fuit tempus antequam esset cœlum et terra. Unde Augustinus in libro de Trinitate dicit, quod Deus fuit Dominus antequam tempus esset, et non in tempore cœpit esse Dominus : quia fuit dominus temporis quando cœpit esse tempus ; nec utique tempus cœpit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

Id. de Trinitate, lib. V, n. 17.

E. *Quod simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura.*

Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo, nec fuit ante angelica creatura quam mundus : quia ut ait Augustinus, nulla creatura creata est ante sæcula, sed a sæculis, cum quibus cœpit. Hieronymus tamen super Epistolam ad Titum aliud videtur sentire, dicens : Sex millia necdum

Id. de Genesi ad litt. lib. V, n. 38.

nostri temporis implentur annorum : et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique ordines, servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente substiterunt? — His verbis quidam adhærentes, dixerunt cum mundo cœpisse tempus sæculare, sed ante mundum exstitisse tempus æternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter et intemporaliter adstruunt angelos Deo jubente substitisse eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro captu intelligentiæ nostræ magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est. Et illud Hieronymum dixisse, non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo, arbitramur.

Hier. in Titum, c. I, v. 3.
Hugo Summa Sent. tract. II, c. 1.

F. *Ubi angeli mox creati, fuerint : in empyreo scilicet, quod statim factum, repletum est angelis.*

Jam est ostensum, quando creata fuerit angelica natura. Nunc autem attendendum est, ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur, angelos ante casum fuisse in cœlo; et inde corruisse quosdam propter superbiam, alios vero qui non peccaverunt, illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio ait : Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadentem. Nec appellatur hic cœlum firmamentum, quod secunda die factum est, sed cœlum splendidum, quod dicitur empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore : quod statim factum, angelis est repletum; quod est supra firmamentum. Et illud empyreum quidam expositorum sacræ Scripturæ, nomine cœli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit : In principio creavit Deus cœlum et terram. Cœlum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore sed a splendore dicitur : quod statim factum, repletum est angelis. Unde Job : Ubi eras, quum me laudarent astra matutina? etc. De hoc quoque Beda ita ait : Hoc superius cœlum, quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est, quos in principio cum cœlo et terra conditos testatur Dominus, dicens : Ubi eras, quum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei? Astra matutina et filios Dei, eosdem angelos Dei vocat. Cœlum enim in quo posita sunt luminaria, non in principio sed secunda die factum est. — Ex his liquet, quod in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorumdam ruinam, simulque creati sunt angeli cum cœlo empyreo et cum informi materia omnium corporalium.

Ibidem.
Luc. x, 18.
Gen. I, 1.
Glossa ord. in Gen. I, 1.
Job XXXVIII, 4, 7.
Beda, Hexaem. lib. I, in princip.

G. *Quod simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.*

Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim

Hugo, de Sacram. lib. I, p. V, c. 5.

corporalium materia confusa et permixta, quæ secundum Græcos dicta est chaos, in illo exordio conditionis primariæ et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur atque distinctas reciperet species; ita spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturæ habitum formata fuit, et tamen illam quam postea per amorem et conversionem ad Creatorem suum acceptura erat, formam non habuit, sed erat informis sine illa. Unde Augustinus multipliciter exponens præmissa verba Genesis, per cœlum dicit intelligi informem naturam vitæ spiritualis, sicut in se potest exsistere non conversa ad Creatorem, in quo formatur; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate quæ apparet in materia formata.

Aug. de Genesi ad litt. lib. I, n. 9, 10.

H. *Quomodo dicat Lucifer, secundum Isaiam, Ascendam in cœlum, et similis ero Altissimo, quum esset in cœlo.*

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 1. *Is.* XIV, 13, 14.

Hic quæri solet, si in cœlo empyreo fuerunt angeli statim ubi facti sunt, quomodo, ut legitur in Isaia, dicit Lucifer, Ascendam in cœlum, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo? Sed ibi cœlum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat; et est tale: Ascendam in cœlum, id est ad æqualitatem Dei.

SUMMA
DISTINCTIONIS SECUNDÆ

POSTQUAM præcedenti distinctione tractavit Magister de creaturis in generali, nunc de principali creaturarum portione, videlicet de immaterialibus, immortalibus et intellectualibus creaturis, prosequitur. Et primo tangit quid de ipsis sit prosequendum, videlicet: quando, ubi et quales sint factæ; deinde quales propriis meritis seu demeritis sint effectæ; de earum quoque excellentia, ordinibus et gratuitis donis atque officiis.

Deinceps in ista distinctione inducit, an angeli facti sint ante sensibilem mundum; et probat, quod simul cum cœlo et terra creati sint.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An angeli ante sensibilem mundum sint conditi.**

A Videtur quod sic. Primo, auctoritate Hieronymi super Epistolam ad Titum: Sex millia (inquit) annorum nostri temporis nondum expleta sunt ex quo creatus est mundus iste visibilis: et quantas prius æternitates, quantaque tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ac ceteri ordines, Domino servierunt absque temporum vicibus ac mensuris, et Deo jubente substiterunt? — Secundo, in libro de Ecclesiasticis dogmatibus legitur: B Quum adhuc tenebræ ipsam aquam occultarent, facti sunt angeli et omnes cœlestes virtutes, ut non esset Dei bonitas otiosa, sed haberet in quibus per multa ante spatia suam ostenderet bonitatem. — Tertio, quia Gregorius Nazianzenus, cognomento Theologus, protestatur: Primum excogitavit Deus angelicas et cœlestes virtutes, et excogitatio ejus fuit opus ipsius. — Quarto, hoc ipsum allegat et approbat Damascenus libro secundo: Quidam (inquiens) aiunt, quod ante omnem creatio- C nem angeli geniti sunt, ut Theologus dicit Gregorius; alii vero, postquam genitum

est primum cœlum. Ego autem Theologo A consentio Gregorio. Decebat enim primum intellectualem creari substantiam, et inde sensibilem, ac tunc ex utraque hominem. — Quinto, in Collationibus Patrum describitur quemadmodum abbas Serenus hoc fortiter dixerit. — Sexto, in Ecclesiastico Eccli. I, 4. scriptum est : Primo omnium creata est sapientia, et intellectus prudentiæ ab ævo. Quod quum de increata sapientia nequeat accipi, de creata videtur sapientia exponendum, imo de natura angelica secundum Augustinum.

In oppositum sunt quæ continentur in littera.

Summ. th. 2ª part. q. 11. Ad hoc respondet Albertus : Quemadmodum ait Magister, quidam nimis adhærentes verbis Hieronymi distinxerunt duplex tempus, videlicet sæculare et antesæculare, puta æternum, allegantes illud Aposto- Rom. XVI, 25. li, Temporibus æternis taciti; et illud, Ante Tit. I, 2. tempora sæcularia : tempus antesæculare vocantes moram indeficientis æternitatis, quæ omne tempus includit. Verum quia C absurdum est, secundum Platonem et omnes philosophos, quod aliquod fuerit tempus ante sæculum (unde tertiodecimo de Civitate Dei loquitur Augustinus : Mundus non incepit in tempore, sed simul cum tempore, eo quod ante mundum non fuit tempus in quo mundus inciperet); imo cum motu cœli incepit tempus, quia ut dicitur quarto Physicorum, tempus est numerus motus secundum prius et posterius : hinc ait Magister et bene, quod spiritualis et corporalis natura simul sunt D factæ cum tempore. Et dicit, quod Hieronymus hoc non asserendo sed aliorum opinionem narrando deprompsit. Nempe ut dictum est supra, Stoici, quorum Socrates fuit princeps, dixerunt ab æterno sibi sæcula succedere, et uniuscujusque sæculi esse proprium tempus. Illorumque opinionem refert Hieronymus : quæ jam p. 92 C et s. ante est improbata. Hæc Albertus.

Hinc Udalricus in Summa sua, libro quarto : Simul creati sunt angeli cum natura corporali atque cum tempore, secundum positionem Augustini, Gregorii, Bedæ. Alii vero quamplures dicunt eos creatos ante cetera universa, videlicet, Gregorius Nazianzenus, Damascenus, Hilarius quoque duodecimo de Trinitate, et libro de Synodis, dicens : Non magnum est quod Deus Pater Dominum nostrum ante cœlum et terram genuerit, quum etiam angelus creatura cœli et terræ inveniatur antiquior. Unde et Job de Behemoth, id est diabolo, dicit : Ipse est principium Job XL, 14. B viarum Dei, id est creaturarum. Et si dicatur, quod isti loquantur de prioritate dignitatis ordinisque naturæ, non durationis, obviant præinducta verba Hieronymi. Porro alii, ut recitat Damascenus, dixerunt angelos factos post cœli formationem et ante hominis productionem. Inter hæc autem, nil tamen asserentes quod non sufficienter probamus, Augustino potius consentimus. Nam et secundum philosophos, intelligentiæ et orbes cœlestes semper simul fuerunt cum motu, et Augustinus super Genesim ex textu hæc probat. Hæc Udalricus.

At vero Thomas in prima parte Summæ, quæstione sexagesima prima : Circa art. 3. hæc, inquit, invenitur fuisse duplex sanctorum Doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli namque sunt quædam pars universi. Non enim per se constituunt universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutione unius universi conveniunt. Quod apparet in ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo quippe rerum ad invicem, bonum est universi : nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est ergo probabile, quod Deus, cujus perfecta sunt Deut. XXXII, 4. opera, angelos ante alias creaturas seorsum creaverit : quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter auctoritatem atque sententiam Gregorii Nazianzeni, cujus est tanta in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpse-

rit, sicut nec B. Athanasii documentis, ut ait Hieronymus. Hæc Thomas ibi.

Porro in Scripto secundi : Creatio (ait) rerum ex voluntate Creatoris dependet, qui tunc et non prius res creare voluit. Quæ quum nobis ex naturali lumine nota non sit, initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est ab eis quibus divinam voluntatem credimus revelatam. — Sciendum ergo, quod circa rerum inceptionem Sancti convenientes in eo quod fidei est, utpote nihil præter Deum ab æterno fuisse, varia ad minus quantum ad superficiem verborum, inveniuntur dixisse in his quæ de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. Plures namque eorum qui Augustinum præcesserunt, sicut Hieronymus, Hilarius, Gregorius Nazianzenus, videntur posuisse angelos ante corporalem creaturam creatos, corporalemque creaturam per species successive distinctam. Augustinus vero corporalem et spiritualem creaturas ponit simul productas, corporalem quoque simul secundum materiam et species, non tamen secundum individua, quæ successione temporum generantur. Posteriores vero, Gregorius, Beda, et alii, concordant cum Augustino in coævitate spiritualis et corporalis creaturæ, cum aliis autem in successione distinctionis corporum per species diversas. Hinc tenetur communiter, quod angelus non est factus ante corporalem creaturam. Hoc quippe probabilius videtur tam ex parte divinæ omnipotentiæ, cujus non est successive operari, quam ad excludendum errorem, ne videantur angeli esse corporalium creatores. Verumtamen alteri sententiæ non est præjudicandum, ut habetur in littera : quoniam istud non est demonstratum, nec fide expressum. Hæc in Scripto. — In Summa etiam contra gentiles, libro secundo, aliquid scribit inde.

Consonat Petrus : Quatuor, inquiens, ponuntur communiter concreata, id est coæquæva, quasi prima quædam principia A creaturæ agendæ. Primum exemplar, id est natura angelica, quæ vocatur exemplar inferiorum eo modo quo prima et perfectiora vocantur exemplaria inferiorum sequentium, quæ ad superiorum imitationem producta sunt, prout primo libro ostensum est; prima potentia, id est materia prima; primus locus, id est cœlum empyreum; et prima mensura durationis, videlicet tempus. Verumtamen Ambrosius in Hexaemeron loquitur : Angeli et dominationes quamvis aliquando esse cœperunt, erant tamen quando hic mundus factus est. Quod exponitur sicut auctoritates quædam præhabitæ. Hæc Petrus. t. XX, p. 397 B.

B

Richardus quoque quæstione qua quærit, an ævum creatum sit ante tempus, affirmat : Tempus dupliciter sumitur. Primo communiter, pro quacumque mensura ipsius esse exsistentis in variatione. Secundo proprie, prout est continuatio motus numerata ab anima, qua mediante motu, cujus tempus est passio, id est proprietas propriave mensura, mensurat anima C durationes motuum aliorum : quæ continuatio est sicut in subjecto in natura primi mobilis, nobis manifeste noti ex sensibili apparentia siderum ac signorum quæ in ipso consistunt. Itaque primo modo loquendo de tempore, ævum non fuit creatum ante tempus duratione, sed dignitate: quoniam simul facta sunt natura angelica (in qua cointelligitur sua mensura, videlicet ævum), et cœlum empyreum, primumque temporis communiter sumpti instans, atque materia corporalium alio- D rum. Loquendo autem de tempore secundo modo, ævum præcessit tempus non solum dignitate, sed etiam duratione, secundum opinionem dicentium opera sex dierum facta per intervalla temporum. Hæc Richardus.

Insuper Bonaventura hic scribit : Quatuor fuerunt primo creata, cœlum empyreum, natura angelica, materia, tempus. Cujus duplex ratio assignatur. Una, quoniam in principio debuerunt prima in omni genere creari, in rebus scilicet ac

mensuris, et in spiritualibus ac corporalibus, in corporalibus quoque activis et passivis. Quoniam igitur prima inter substantias spirituales est angelus, prima vero inter substantias corporales activas, cœlum empyreum, et prima inter passivas, materia elementorum, et prima inter mensuras, tempus, quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis; idcirco hæc quatuor dicuntur primo creata. Secunda, quia substantia spiritualis angelica primum debuit fieri, tanquam caput et minus dependens. Et statim ut facta est, simul habuit distinctionem et ordinem. Ordinem vero exsistentiæ non habuit nisi in aliquo continente : ergo simul factum est cœlum empyreum, corpus supremum, idcirco et capacissimum. Quumque vacuum esse non posset, necesse fuit simul fieri materiam corporalem seu molem. Et quoniam omnis productio in aliqua est mensura, hinc tria ista necessario sequitur tempus.

Præterea, si quis instet, quia nihil potest creari nisi ab infinita virtute, ergo virtus divina se totam exponit in unius creaturæ productione : non igitur potest plura simul creare. Rursus, divina virtus quum sit simplicissima, ad quod se convertit, totaliter se convertit : unum igitur quodcumque creando, totaliter se convertit ad illud efficiendum, nec simul aliud facere valet. — Dicendum, quod non convertit se ad aliquid unum, imo nec ad plura creanda, totaliter, id est secundum extremum posse suum, nec quasi exhauriendo suam potentiam, nec sic totaliter quasi nec plura neque majora queat efficere; sed ita totaliter quod non quoad partem omnipotentiæ suæ. Nempe divina potestas dicitur infinita atque omnipotens non solum quoniam potest de non ente facere ens, sed etiam quia non potest tot, quin plura : imo quantum in ipsa est, potest intensive et extensive in infinitum majora et plura. — Hæc Bonaventura.

Consonat Alexander, qui de hac quæstione non scribit specialia præter præhabita.

A Porro Hannibal refert : Quidam dixerunt, quod impossibile fuit angelos ante corporalem creaturam creari, quoniam nequeunt ab invicem esse distincti nisi in diversis locis exsistant; diversitas autem locorum sine corpore nequit intelligi. Sed hoc non videtur, quoniam illa solum de necessitate loco distinguuntur de quorum ratione est situs, utpote quæ dimensive subjacent quantitati. Angeli vero incorporei sunt : idcirco sicut eorum substantia non dependet ab aliquo dimensive, sic nec B eorum distinctio. Alii vero, ut Basilius et Gregorius Nazianzenus, multique antiquorum doctorum, dixerunt angelos ante corporalem conditos creaturam : quod utique fuit Deo possibile. Quod quum ex divina dependeat voluntate, improbari efficaciter non valet nisi aliqua auctoritas in Scripturis reperiatur canonicis contra hoc. Quæ quum desit, Augustinus probabiliter persuadet angelos simul cum creatura corporali esse productos. Quem sequuntur omnes moderni Latinorum doctores. Nempe C ex angelis et corporalibus creaturis unum constituitur universum, cujus partes principales decuit simul creari ac esse, ut ostenderetur omnes unitate ordinis ad unum aliquid pertinere. Hæc Hannibal.

Ad auctoritates in oppositum introductas breviter respondetur, quod procedunt secundum æstimationem Græcorum doctorum et antiquorum quorumdam Latinorum. Alia vero positio probabilior est. Aliqui tamen volentes quasi concordare D positionem utramque ad invicem, responderunt quod loquuntur de prioritate et ordine dignitatis, non durationis aut temporis. Quæ concordatio non est nisi ad aerem, quamvis Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus et alii quidam sic solvant. Non enim procedit secundum mentem Sanctorum illorum, sicut et Thomas fatetur, et ex præhabitis innotescit, ex libro quoque Collationum sanctorum Patrum, ubi abbas Serenus mentis suæ intentionem apertissime pandit, doctores sequens

Græcorum præfatos. Postremo, auctoritates Scripturæ quæ hoc velle videntur, rite de dignitatis prioritate ac ordine exponuntur.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An ævum mensura sit angelorum.**

Videtur quod non. Primo, quia in secunda propositione libri de Causis asseritur : Omne esse superius aut est supra æternitatem, aut in æternitate, aut post æternitatem. Idem sententialiter habetur in Proclo. Et per esse quod est supra æternitatem, intelligitur Deus et increatum esse ipsius; per esse in æternitate, intelligentia seu angelus. Ergo æternitas est angelorum mensura : præsertim quum in libro de Causis dicatur, Intelligentia parificatur æternitati. — Secundo, Boetius ait
De Consol. III, metr. 9. Deo : Qui tempus ab ævo ire jubes. Ergo tempus proficiscitur seu causatur ab ævo. Causa vero temporis non est nisi æternitas seu Deus æternus, quum tempus sit unum quatuor coæquævorum a Deo immediate
p. 124 D'. (ut patuit) productorum. Ergo ævum non est mensura ab æternitate distincta. — Tertio, in libro de Causis habetur : Inter rem cujus substantia et operatio est in æternitate, et rem cujus substantia et operatio est in tempore, est res media cujus substantia est in æternitate et actio in tempore : ergo præter æternitatem et tempus, non est alia ponenda mensura quæ ævum vocetur. — Quarto, aut esse angeli est totum simul fixum, non fluens, aut non : si primum, mensuratur æternitate; si secundum, tempore. — Quinto, si ævum est mensura distincta a tempore, non apparet cur tempus sit potius unum de quatuor coæquævis quam ævum : imo apparet quod ævum magis, quum sit tempore dignius, et secundum aliquos prius illo.

Circa hoc quæritur, An sit unum ævum omnium æviternorum, sicut unum ponitur
A tempus temporalium universorum; itemque, An in ævo sit vera et realis successio.

Hæc condependent. Et de his non scribit hic Alexander, sed potius super primum; Albertus quoque non hic, sed in libro suo de IV Coæquævis, sicut patebit. Est autem materia ista difficilis, et multa quæ de ea dicuntur certitudine carent, et opinative promuntur magis quam assertive. Denique Augustinus in libro Confessionum apertissime tenet ac pro viribus probat, quod tempus non sit aliquid reale
B extra animam, sed solum protensio animi circa rem temporalem.

Itaque Thomas ad primum horum respondens : Ævum, inquit, ponitur mensura media inter tempus et æternitatem. Porro de distinctione temporis ab ævo est triplex opinio. Una, quod idem sit nunc ævi et temporis secundum essentiam, differens ratione : quia nunc temporis mensurat mobile ipsum secundum quod est in motu, eo quod sicut se habet tempus ad
C motum, ita nunc temporis ad mobile, ut quarto dicitur Physicorum; sed nunc ævi mensurat substantiam mobilis primi prout consideratur in se. Sicque tempus et ævum differunt tantummodo ratione : attamen ævo mensuratur non solum substantia cœli, sed etiam angeli. Hoc autem stare non valet : quia duratio respicit esse in actu; non autem est idem actus neque rationis unius, esse cœli, quod mensuratur ævo, et moveri ipsius, quod tempore mensuratur. Idcirco secundum rem differunt
D tempus et ævum, quum diversorum generum diversæ consistant mensuræ, ut ex decimo Metaphysicæ patet. — Hinc alii hoc concedentes, dixerunt quod ævum est mensura rei permanentis naturæ, tempus vero mensura est rei motæ : et tamen in ævo est prius atque posterius, sicut in tempore; sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem absque innovatione et inveteratione. Sed hoc nihil videtur dictu : quoniam ubicumque est prius et posterius,

oportet intelligere partem priorem et posteriorem, quæ in nulla duratione sunt simul, et dum est prius, nondum est posterius, sicque oportet illud advenire de novo. Exemplum quoque quod ponunt, falsum supponit. Etenim dicunt, quod sicut invenitur fluxus alicujus ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, quemadmodum in exitu rivi a fonte; sic etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, ut in emanatione radii a sole, qui semper est idem. Hoc autem non est verum, quia in exitu radii a sole non attenditur prius et posterius per se, quia illuminatio non est motus nisi per posterius, eo quod reducitur in motum corporis illuminantis. Esse autem angeli non reducitur in innovationem alicujus motus sicut in causam, neque innovatur in se, quoniam nihil fit quod prius non fuit : ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius. — Idcirco dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, ævum vero est mensura non habens ea. Oportet namque rationem mensuræ ex mensurato accipere : quumque esse angeli, quod ævo mensuratur, sit indivisibile, carens variatione, ævum prius et posterius non habet; sed motus, qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur, ideoque in tempore prius et posterius reperiuntur.

Denique ævum differt ab æternitate, quemadmodum esse angeli ab esse Dei, in duobus. Primo, quoniam esse divinum est per se stans, quum sit realiter id quod est, seu divina essentia seu ipsemet Deus; in angelo autem aliud est *esse* et *quod est*. Secundo, nam esse angeli fluxit ab alio, estque participatio quædam esse divini et increati : ideo sicut esse angeli est non ipsum esse divinum, sed participatio ejus; sic mensura esse angeli seu ævum, non est ipsa æternitas proprie sumpta, sed participatio ejus. Hinc auctores parum loquuntur de differentia æternitatis ac ævi : imo B. Dionysius utroque utitur indifferenter. — Hæc Thomas in Scripto.

De Divin. nom. c. x.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione decima : Ævum, ait, differt ab æternitate et tempore, medium inter ea exsistens. Sed horum differentiam quidam assignant, quia æternitas principio caret et fine; ævum vero principium habet, non finem; tempus autem principium finemque habet. Verum ista differentia est per accidens. Nam quamvis æviterna semper fuissent et semper essent futura, ut aliqui ponunt, vel etiam tandem deficerent, quod Deo esset possibile; adhuc ævum ab æternitate et tempore distingueretur. — Alii ergo distinguunt inter se hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius, tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione, ævum vero hæc habet sine innovatione et veteratione. Quod supra jam improbatum fuit. — Est igitur respondendum, quod quum æternitas sit mensura esse permanentis, hinc secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam itaque ita recedunt a permanentia exsistendi, quod esse eorum est transmutationis subjectum vel in transmutatione consistit : et hæc tempore mensurantur, ut motus et esse omnium corruptibilium rerum. Quædam minus recedunt a permanentia essendi, quoniam esse eorum nec in transmutatione consistit nec est transmutationis subjectum; tamen habent transmutationem adjunctam in potentia vel in actu : quemadmodum in corporibus patet cœlestibus, quorum esse substantiale intransmutabile est, cum transmutatione secundum locum. Angeli quoque intransmutabile esse habent cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum atque locorum juxta modum ipsorum. Ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod inter æternitatem et tempus est medium. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sicque tempus habet in se prius et posterius; ævum vero non, atta-

art. 5.

men possunt ei conjungi; æternitas nec A habet ea, nec possunt conjungi eidem. Hæc in Summa.

In Summa etiam contra gentiles, libro primo, capitulo quintodecimo, hinc aliqua tangit.

Idem Petrus, qui et apertius loquens : In angelis, inquit, est esse substantiale ; et hoc semper manet invariabile, mensuraturque ævo. Est quoque in eis esse accidentale, secundum affectiones et operationes variabile : quod non mensuratur ævo, sed tempore, non proprie dicto, quod est B mensura motus primi mobilis, sed large accepto, quod est mensura cujuscumque mutationis. Unde in ævo secundum se, non est fuisse, nec futurum esse, sed per comparationem ad tempus, cui coexsistit. Hæc Petrus.

Porro Richardus circa hæc scribit diffusius : Primo, dicens, declarandum est quid sit tempus; secundo, quid instans; tertio, quid ævum ; quarto, quod angeli sunt in ævo.

Itaque dico, quod tempus est continua- C tio seu duratio seu mora ipsius motus primi numerata ab anima : qua continuatione (motu mediante, cujus tempus est passio, id est proprietas) mensurat anima continuationes seu durationes motuum aliorum. Quod autem tempus non sit motus, dicit expresse Philosophus quarto Physicorum : quoniam motus dicitur velox aut tardus, tempus vero non, sed longum aut breve. Aliqui tamen dicunt, quod tempus non differt a motu primi mobilis secundum rem aliquam absolutam. Sunt nam- D que (ut dicunt) prius et posterius in motu primi mobilis in quantum ab anima numerantur. Et allegant pro se illud Augustini quinto super Genesim : Tempus est creaturæ motus. Quumque motus sit aliquid in re, dicunt se non impingere in illum articulum condemnatum seu excommunicatum : Tempus et ævum nihil sunt in re, sed solum in apprehensione. Verum prima opinio est securior, quum et motus mobilis primi tempore mensuretur. Quod autem tempus sit continuatio, videtur dicere Avicenna secundo suo Physicorum, capitulo ultimo loquens : Non est tempus aliquid cui accidat continuatio propria illi, imo ipsum est continuatio illa. Atque ad hoc ut habeat plenam temporis rationem, oportet ut numeretur a vi apprehensiva, sicque imaginabiliter vel intelligibiliter reducatur quasi ad modum discreti : quia quum tempus sit mensura, et ratio mensuræ principaliter inveniatur in discretis, præsertim in principio discretionis, quod est unitas secundum Philosophum decimo Metaphysicæ, et consequenter ad continua derivetur; oportet nos imaginabiliter vel intelligibiliter aliquam facere discretionem in continuatione motus, quam dicimus tempus, quum per ipsam aliquid mensuramus. — Sic ex dictis patet, quod esse in tempore, est tempore mensurari : et quia nil tempore mensuratur nisi motus, vel ratione motus; hinc motus per se est in tempore, et illud cujus esse est in motu, est in tempore ratione motus, et quies, in quantum est motus privatio.

Quantum ad secundum, dico quod instans est quid indivisibile, habens connexionem ad tempus, non pars temporis, sed initium ejus aut terminus, et id quo sine reali discontinuatione temporis, partes temporis ab anima numerantur, ut patet ex quarto et sexto Physicorum. Porro instans, quod est terminus præteriti initiumque futuri, non est in tempore actualiter atque realiter, quia sic tempus discontinuaretur; sed est ibi potentialiter tantum, aut aliqua vi apprehensiva actualiter, signatum imaginabiliter seu intelligibiliter. Et quia hanc signationem efficit anima adspiciendo ad mobile, idcirco secundum quosdam dicit Philosophus quarto Physicorum, quod instans sequitur id quod fertur, et quod est idem in essentia in toto tempore, quemadmodum mobile manet idem : quamvis secundum alios et communius, verbum illud intelligatur de instanti quod idem est in essentia, variatum secundum diversa esse, secundum quod

mobile in toto motu manet idem, et variatur quantum ad esse. Sed de illo instanti non intendo nunc loqui. — Ex prædictis patet, quod instans est mensura mobilis sub ratione qua mobile : et si est mobile motu quo disponatur ad proficiendum in esse vel ad defectum essendi, sic mensuratur instanti realiter differente ab instanti ævi. Si autem est mobile motu non tendente ad esse substantiale aut ad ejus corruptionem sive defectum, sicut sunt corpora cœlestia et angeli; sic in quantum mobilia sunt, esse eorum substantiale mensuratur instanti quod sola ratione differt ab indivisibili ævi.

Quantum ad tertium, dico quod ævum est mensura esse creati uniformiter se habentis, ad rationem relata, qua (ipso esse mediante, cujus est passio) potest intellectus mensurare omnem exsistentiam creatam uniformiter se habentem. Quod autem ævum non sit ipsum esse æviterni, sed ejus passio, declaratur sic : Ævum non convenit ipsi esse uniformiter se habenti nisi in quantum est limitatum superius atque inferius : estque limitatum superius per hoc quod est ab alio; inferius quoque, per hoc quod recipitur ab alio. Ergo ævum non convenit ei nisi mediante habitudine ejus ad aliud a se diversum : et tale oportet esse diversum a se, quoniam inter ea quæ sunt realiter idem, non cadit realis relatio media. Præterea, in eodem instanti in quo creatum est æviternum, habuit totum suum esse substantiale, non autem durationem, sed durationis initium. Unde si possibile fuisset ipsum eodem instanti destrui, et destructum fuisset, verum esset ipsum fuisse seu esse habuisse, non tamen durasse : quum ergo ævum sit duratio æviterni, non est ipsum ævum esse æviterni. — Verumtamen quidam dicunt, quod ævum non differt secundum aliquid absolutum ab esse æviterni in quo est. Nam si duratio esse æviterni esset aliquid aliud superadditum illi esse, pari ratione, quum duratio ejus duraret, duraret per aliam durationem superadditam sibi, et sic esset procedere in infinitum. Ævum autem idem est quod duratio esse æviterni. Videtur igitur istis, quod ævum nil aliud sit quam esse æviterni simplicissimi uniformiter conservatum, in quantum intellectus potest per ipsum mensurare omnem creatam exsistentiam uniformiter se habentem. Quumque esse simplicissimi æviterni sit aliquid in re, atque secundum rem absolutam differens ab alia exsistentia uniformiter se habente, dicunt se non offendere in excommunicatum illum articulum : Ævum et tempus nihil sunt in re. Sed contra hoc est, quoniam pari ratione posset dici, quod tempus non differt a motu mobilis primi : quod quarto Physicorum Philosophus reprobat. Rursus, ipsum esse simplicissimi æviterni mensuratur ævo, nec tamen mensuratur se ipso. Hinc opinio prima securior est.

Quarto, ex inductis concluditur propositum, utpote quod esse substantiale actualeque angelorum est in ævo, non in tempore, nec in instanti realiter distincto ab ævo : quoniam esse illud non est motus, nec de necessitate exsistens in motu, nec quies. Ergo non est in tempore. Verumtamen vicissitudo cogitationum et affectionum suarum alia mensuratur mensura. — Hæc Richardus.

At vero Albertus libro de IV Coæquævis, ævum definit, dicendo : Ævum est mensura durationis rerum habentium principium et non finem, tota simul. Ad esse etenim temporis exigitur motus secundum locum, juxta philosophos, vel ad minus variatio, secundum Sanctos. Unde quum multipliciter sint aliqua variabilia (quædam enim habent in se ipsis causam varietatis, et hæc sunt quæ habent contrarium in se, ut mixta, vel extra se, ut elementa ; et quædam quæ non propria sed divina virtute subsistunt, ut angeli et incorruptibilia corpora, ut ait Boetius), illa sunt in tempore quæ sunt primo modo variabilia, non illa quæ secundo modo. — Et si objiciatur, quod ista sunt media inter æternum et temporalia,

ergo esse eorum non est totum simul ; dicendum, quod non sequitur, quoniam etsi sit totum eorum esse simul, non est tamen ejusdem rationis cum totum simul esse æternitatis, quoniam non est a se ipso, sed a virtute divina vere et perfecte æterna. — Si rursus objiciatur, quod omne creatum ex se tendit in non esse, ergo est variabile, non uniforme, neque in ævo; respondendum, quod ex se in nihil tendere, multipliciter dicitur. Quædam namque tendunt in non esse per principium pugnæ intra se, ut mixta, aut extra se, ut B elementa ; quædam ex hoc quod habent divisibilitatem continui, cujus divisionis causa non est in ipsis, sed posset esse, si in ipsa ageret virtus superior, scilicet Deus, ut sunt incorruptibilia corpora ; quædam ob hoc tantum quod conservatio eorum non est ex ipsis, sed ex superiori, ut angeli et orbes cœlestes : et istud non repugnat ævo. Aliqui tamen dicunt, quod solum spirituales substantiæ in ævo consistunt, faciuntque differentiam inter nunc temporis et ævum : quia *nunc* dicit id quod est de C tempore accipere secundum substantiam suam, et dicunt hoc esse mensuram ipsius esse corporum incorruptibilium ; *instans* vero dicit ipsum indivisibile quod est cum priori et posteriori, atque in hoc dicunt esse ipsum esse corporum mutabilium. Sed hoc nobis non videtur. Quocumque enim modo accipiatur *nunc,* aut est stans in sua duratione, aut non : si est stans, manet in ratione ævi ; si non, sic cadit in essentiam temporis. Esse itaque cœlestium corporum est in ævo, et motus eorum D in tempore. Hæc Albertus.

In commento quoque suo super librum de Causis, de his multa scribit consonantia istis, aliqua quoque obscura, et quæ prima facie non videntur recte sonare : ut quod idem sit *quando* et *nunc* æternitatis ac temporis, differens secundum esse. Hæc enim vel simpliciter in anima sunt, vel maximam sui rationem habent in anima. — Quocirca dicendum, quod secundum Aristotelem, tempus est utcumque ens, id

A est imperfectum, non habens completam sui rationem formalem extra animum considerantem : non tamen est solum neque totaliter in anima, sed et partim in re. Denique juxta Boetium, æternitas non est tantum protensio animi circa rem æternalem, imo realiter est ipsemet Deus æternus, utpote interminabilis vitæ tota simul perfecta possessio. [De Consol. V, pros. 6.] Nunc quoque et quando æternitatis sola ratione ab æternitate distincta sunt : idcirco a quando et nunc temporis realiter distinguuntur. Multa alia scribit ibidem, de quibus pertranseo. Ipse quoque Albertus alibi fassus est, quod tempus sit partim in re, partim in anima, sicut et numerus : quia materialiter et fundamentaliter est in re, formaliter vero et completive in anima.

Udalricus demum in Summa sua, libro quarto, fatetur quod tempus sit aliquid extra animam, et realis mensura motus realiter a motu distincta. — Insuper eodem libro scribit de ævo quæ a prædictis partim dissonare videntur : Mensura (inquiens) esse cœli et motoris ejus et angelorum, est æternitas participata : quam moderni vocant ævum, potius secundum vocabuli appropriationem quam proprietatem. Nam et auctores communiter utuntur ævo pro æterno, ut Plato in primo Timæi, et Boetius in de Consolatione, aliique [III, metr. 9.] philosophi, sanctus quoque Dionysius. Et [De Divin. nom. c. x.] sic sumitur in Ecclesiastico : Sic exigui [*Eccli.* XVIII, 8.] anni in die ævi, id est ad comparationem æternitatis, secundum Glossam. Unde grammatici dicunt, quod æternum dicitur per syncopam ab æviterno. Nihilo minus prædicta appropriatio auctoritatem ex Scriptura sortitur, quum in Ecclesiastico dicatur : Omnis sapientia a Domino Deo est, et [*Ibid.* I, 1.] cum illo fuit semper, et est ante ævum, id est ab æterno, antequam fuit ævum. Sic rursus in Ecclesiastico : Nomen bonum [*Ibid.* XLI, 16.] permanebit in ævum. Sic ergo sumendo ævum, ipsum est mensura esse necessarii, non necessitate absoluta, sed dependente ad suam causam, sive hoc sit esse primum, sive esse secundum, quod consistit

in naturalibus operationibus creaturæ intellectualis, quæ sunt intelligere et velle. Quapropter in talibus ævum mensurat ipsorum vivere et intelligere ac velle. Constituitur autem hæc mensura etiam a nunc stante in infinitum a parte post : non tamen sicut æternitas. In quantum enim hoc nunc adjacet enti necessario in quantum est ens necessarium, id est, in quantum ejus actus est esse non exiens de potentia in actum, videlicet intransmutabile : sic ipsum est omnino stans, et statu suo principiat ævum ut mensuram invariabilem secundum successionem vel vicissitudinem necessarii esse. In quantum vero adjacet eidem enti prout est secundum esse suum secundum : sic idem nunc variatur secundum esse prioris et posterioris, quemadmodum et primum ens illud creatum variatur per suorum operum vices. Sicque ævum principiatum ab ipso, mensurans hoc esse secundum, est mensura habens prius et posterius. Quæ quum non habeant continuans aliquid, eo quod nec opera sint inter se continua; idcirco vocantur vices seu vicissitudines ex quibus non constat aliquid successivum continuum, sicut tempus constituitur, et sic deficit a permanentia veræ æternitatis. Atque ob tactam similitudinem ævi ac temporis, Augustinus ipsum ævum nominat tempus, dicendo : Spiritus creator movet se ipsum sine loco et tempore; creatum vero spiritum, per tempus sine loco; corpus, per tempus et locum. Nam addit ibidem, videlicet octavo capitulo super Genesim, quod per tempus moveri, est per affectiones commutari. Et ex hoc constat, quod non sumit proprie tempus, quum primo libro de Immortalitate animæ dicat : Omne quod tempore movetur, corpus est. Nec tamen angeli mutationi subduntur in contemplatione Creatoris, de cujus bonitatibus quanto plus sortiuntur, tanto plus unum sunt ac magis simplificantur. Propter quod duodecimo libro Confessionum loquitur Augustinus Deo de natura angelica : Præ dulcedine felicissimæ con-

A templationis tuæ, variabilitatem suam cohibet sine lapsu ex quo facta est, inhærendoque tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Hæc Udalricus.

Cujus positio in hoc a præinductis dissentire videtur, quod ponit ævum habere prius atque posterius, et per ipsum etiam mensurari intellectiones, volitiones et actiones angelorum vicissitudinatas et novas ac invicem succedentes : quæ secundum præfatos doctores, non ævo sed tempore communiter sumpto et discreto mensuran-

B tur. Asserit tamen Udalricus, ævum secundum se et in sua essentia esse simplex et indivisibile, nihilo minus prius posteriusque habere in quantum suum esse non est totum simul. Alia plura de hac re scribit Udalricus, quæ vel præhabita sententialiter sunt, aut infra tangentur.

Insuper Bonaventura : Dum quæritur, inquit, an natura angelica propriam habeat mensuram distinctam a tempore, distinguendum est : quia aut loqueris de mensura spiritualium secundum esse eo-

C rum, quod non mutatur, aut secundum affectiones. Si primo modo, sic mensuratur angelus ævo; si secundo modo, non.

Sic autem consuevit ab antiquis doctoribus responderi : Aut loqueris de diversitate in genere mensuræ, aut in genere entis. Si in genere mensuræ, sic oportet ponere differentiam mensurarum spiritualium et corruptibilium. Si in genere entis, sic triplex fuit opinio. Una, quod sicut locus et superficies unum sunt et idem per essentiam, differentes per comparatio-

D nem; sic idem sit nunc ævi ac temporis, sola comparatione differens. Nunc enim respicit substantiam rei; substantia vero primi mobilis quantum ad esse, est omnino immobilis, sed comparata ad situm, est mobilis. Et primo modo mensuratur nunc ævi, secundo modo nunc temporis : ita quod idem est nunc, diversimode comparatum; quemadmodum idem ultimum comparatum ad corpus ambiens, est superficies, comparatum vero ad corpus ambitum, est locus. Sed istud stare non va-

let : quoniam circa ultimum corporis hæ duæ comparationes non sunt incompossibiles; nunc vero temporis et nunc ævi habent proprietates incompossibiles circa idem. Nempe ut asserit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum, nunc ævi est stabile, nunc temporis fluxibile. Impossibile autem est unum et idem secundum idem simul moveri ac stare. — Hinc secunda tenet opinio, quod ipsum nunc sequitur essentiam materiæ primæ : sicut ergo materia in omnibus est eadem per essentiam, differens secundum esse; ita nunc ævi ac temporis idem est per essentiam (non sicut individuum, sed instar materiæ), differens per esse. Et isti dixerunt, quod cujuslibet rei quidditas mensura eadem per essentiam mensuratur. Verum nec istud est multum intelligibile. Quum enim ævum esse stabile et quietum respiciat, quod materia habet a forma perfecta, et ista mensura non respiciat nisi esse actuale et modum essendi completum; videtur quod ævum non possit accipi ex parte materiæ, quidquid sit de tempore. Quum ergo modus durandi essentialiter atque formaliter differat hinc inde, sequitur quod propria etiam mensura. — Tertia ergo opinio est, quod spiritualia habent mensuram diversam a tempore, non solum in genere mensuræ, sed etiam in genere entis; nec solum in comparatione, sed etiam secundum substantiam et formam.

Quidquid autem sit de diversitate in genere entis, diversitatem secundum modum mensuræ nemo potest negare, et hoc sufficit quæstioni præsenti, quia quæritur, utrum spiritualia habeant mensuram diversam a corporalibus. Ad quod dicendum quod imo, et illa secundum Sanctos atque philosophos, est æternitas participata seu ævum. Quumque æternitas proprie sumatur pro increato, et ævum frequenter accipiatur pro tempore, potest mensura hæc proprio nomine æviternitas nuncupari. Sicque respondendum est, dum quæritur de mensura quæ respicit ipsum esse spiritua-
A lis creaturæ immutabile atque perpetuum. Si vero quæratur de mensura angelicarum affectionum, an sit diversa a tempore, infra discutietur. Nuncque constat, quod æviternitas variationem affectionum illarum non mensurat, prout ad Orosium loquitur Augustinus. Ævum quippe solius incommutabilis esse mensura est. — Præterea advertendum, quod hominis beati seu glorificati et angeli eadem est mensura, videlicet ævum, quoniam similem habent modum durandi. Non tamen homo viator habet
B eamdem mensuram : quia habet modum essendi alium; mensura vero non tantum concernit esse, sed modum quoque essendi.

Quod si quæratur, in quo genere sit mensura angelicæ durationis; dicunt nonnulli, quod non sit quantitas, nisi quantitas virtutis, ideoque non sit proprie in genere quantitatis. Sed si vere mensura est, quomodo non est quantitas vera? Hinc alii dicunt, quod est in genere quantitatis sicut principium. Si tamen quæratur cujus sit principium, quum dicat mensuram
C diversam a tempore, difficile erit assignare. Ideo sanius dici potest, quod sicut tempus ponitur in substantiis spiritualibus quantum ad affectiones, secundum Augustinum, quamvis consideratio Philosophi ad illud non conscenderit; sic et mensura ponitur differens specie a quantitatibus aliis, quamvis de illa non loquatur Philosophus, quoniam inferiorum rerum mensuras determinare intendit. Nec ex hoc ponitur in ipso insufficientia; et si poneretur, non tamen ob hoc esset a veritatis
D tramite discedendum. — Hæc Bonaventura.

Præterea super his scribit quædam in suis Quodlibetis Henricus. Nono equidem Quodlibeto, quæstione septima, quærit, an ævum sit substantia vel accidens. Respondet : Quum ævum sit mensura, oportet modos mensurarum videre, et per hoc ex comparatione ævi ad alias mensuras patebit pro parte cujusmodi mensura sit.

Itaque in qualibet re actualiter exsistente, duo considerantur, videlicet ejus essentia et exsistentia; et secundum utrumque

correspondet ei mensura. Ex parte namque A essentiæ Dei, mensura ejus est immensitas, quæ sola ratione differt a divina essentia. — Porro in essentia creaturæ est duplex ratio mensuræ : una, secundum quod est essentia simpliciter; alio modo, secundum quod est extensa seu multiplicata per partes. Primo modo quælibet creatura duplicem habet mensuram : unam intra, quæ est limitatio in gradu essentiæ seu naturæ; aliam extra, id quod est primum, verissimum atque dignissimum ens in genere suo. Universaliter quoque quoad B res omnium generum, id quod est primum ens simpliciter, quod est divina substantia, est per se universorum mensura secundum quod est ex se quid absolutum, et non in quantum habet respectum ad creaturam, nisi quia creatum habet respectum ad ipsam, quatenus ex hoc quod creatura habet respectum ad Deum, rationes perfectionales considerentur in ipso : quemadmodum aliqui dicunt, quod rationes attributales non ponantur in Deo nisi quia per intellectum creaturæ secundum C correspondentiam horum quæ Deo attribuuntur, referuntur ad Deum, ut quantum ad hoc, contrario modo considerentur rationes ideales et rationes perfectionales : ideales etenim considerantur in Deo non ex hoc quod creaturæ habent ad Deum referri, sed econtrario. Denique in prætactis modis mensurarum nulla cadit accidentalitas, nulloque horum modorum ævum mensura est. — Considerando autem mensuram essentiæ ut est extensa, sic ejus mensura quantitas est continua, sub D cujus partibus partes substantiæ materialis extensæ sunt et contentæ : atque per quantitatem istam accidentalem intrinsecam convenit substantiæ corporali quantitas dimensionalis extrinseca, quæ dicitur locus, et simpliciter accidens est; prout autem multiplicata est, accidit substantiis materialibus numerus. Nec adhuc de natura et ratione talium mensurarum est ævum : ideo nihil est in re pertinens per se ad rei essentiam ratione ipsius essentiæ, imo solum est de ratione mensurarum rei ratione sui esse, cujus mensura est duratio in esse, et diversificatur secundum diversum modum durandi in esse : estque in triplici genere. Est enim duratio absque omni variabilitate : quæ est Dei, et vocatur æternitas. Quædam vero est variabilis secundum contrarias dispositiones, et dicitur tempus : quæ est per se mensura motus, et non alterius nisi in quantum mutabile est secundum contrarias dispositiones in esse. Tertia duratio est quæ est variabilis secundum contradictorias dispositiones dumtaxat, et est duplex. Quædam transiens, quæ non est mensura nisi ejus quod est medium inter terminos variationis : cujusmodi est instans, quod est per se mensura subitæ mutationis, atque ipsius rei mutabilis in quantum est subjectum talis mutationis. Quædam vero manens, quæ est mensura esse rei manentis in esse post non esse, in quantum manens, tamen possibilis cadere in non esse, si sibi ipsi relinquatur : quod est simpliciter mensura fixa et stans absque innovatione et successione, sicut et esse cujus mensura est. — Si autem objiciatur, quia secundum Philosophum decimo Metaphysicæ, mensura est unigenea suo mensurato, ergo sicut angelus est substantia, ita et ævum ejus mensura; dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de mensura extrinseca, conveniente rei ratione essentiæ suæ simpliciter, prout in omni genere primum est mensura sequentium : quod enim est sicut mensura substantiæ, substantia est. — Hæc Henricus.

Porro hæc rationabiliter posita Scotus more solito impugnat et expugnare conatur, sic arguendo : Videtur Henricus contradicere sibi ipsi, quia expresse dicit, quod angeli esse habet terminari, et quod ævum potest in quolibet instanti, quantum est ex se, deficere. Ergo si illud æviternum habeat formaliter esse cum illo nunc, hoc non potest esse secundum illud esse, quoniam illud esse habuit terminari cum illo nunc : ergo oportet ut vel alio

esse sit cum secundo nunc, vel eodem iterum posito.

Verum ista objectio impertinens et puerilis censetur, nec secundum mentem Doctoris solennis procedit. Ipse enim, ut ex præinductis ejus eloquiis elucescit, affirmat esse angeli terminari non duratione aut desitione, sed intrinseco gradu suæ perfectionis specificæ, sicut et ejus essentia et omnis entis creati natura limitatur ac terminatur, quum omnia in numero et pondere et mensura sint constituta. (*Sap.* xi, 21.) Idem igitur permanet esse substantiale angeli, nec desinit neque repetitur; nihilo minus omni instanti et momento potest deficere, sicut et quælibet entitas creata dependens, si manutenentia supergloriosi Creatoris cesset et abstrahatur ab ea : quæ duo stant simul, ut patuit.

Amplius de ævo scribit hic Scotus, quæstione qua quærit, utrum in angelo actualiter exsistente necesse sit ponere aliquid mensurans exsistentiam ejus seu durationem exsistentiæ ejus, realiter aliud ab exsistentia ejus : Mensurare, est quantitatem ignoratam certificare per quamdam magis notam. Quæ certificatio aliquando fieri potest per quantitatem exsistentem in re vel in imaginatione : quemadmodum artifex expertus per quantitatem quam in sua habet imaginatione mensurat quantitatem quamcumque sibi occurrentem. Quandoque fieri potest per quantitatem aliquam exsistentem in re : et hoc tripliciter. Primo, per excedentem, sicque certificatur intellectus de quantitate minori per accessum ejus ad majorem, aut per recessum ab ea : et sic ponitur mensura in quidditatibus rerum. Hæcque mensura est perfectior mensurato, quæ et mensurato notior naturaliter esse debet : sicut albedo ponitur mensura in genere colorum, et est prima mensura in genere illo. Secundo, per quantitatem excessam : quoniam quantitas nota minor est, et pars quantitatis majoris ignotæ, et tunc quantitas minor per sui replicationem mensurat illud totum quod dicitur majus. Sicque

A minor motus potest esse mensura majoris ex rei natura. Tertio mensuratur quantitas ignota per aliam quantitatem notam, distinctam, sibi æqualem : quod fit per applicationem superpositionemve sui. — Itaque dico, quod in actuali exsistentia angeli non oportet quærere mensuram aliquam intrinsecam aliam a natura ipsius rei : quoniam nihil aliud realiter ibi est a natura rei mensuratæ; mensura autem ex natura rei aliud est a mensurato. Et constat, quod si poneretur in angelo aliqua B mensura, non poneretur ibi nisi hoc tertio modo : neque enim esset excedens neque excessa, sed æqualis. Neque exsistentia ista videtur posse esse mensura sui ipsius, sicut in aliis quantitas ut distincte cognita, potest esse mensura sui ipsius secundum partes suas confuse cognitas. Non ita est hic, quum ista exsistentia sit indivisibilis : idcirco nequeunt partes ejus confuse concipi in se, quia non habet partes simpliciter. Ergo non est necesse in angelo exsistente ponere aliud ab actuali C exsistentia ejus, quod sit mensura actualis exsistentiæ suæ : et quum non sit ponenda pluralitas sine necessitate, nec hic sit necessitas ponere eam, non videtur hic esse ponenda. Non solum autem non est necesse ponere absolutum aliquid pro mensura, sed nec aliquam relationem : quia non est necesse aliam relationem aliquam hic ponere quam istam quæ est ad causam efficientem, et ista relatio non est aliud a fundamento, ut probatum est ante. p. 118 D'.
Hæc Scotus.

D Innotescit itaque, quod Scotus dicit ævum non esse mensuram distinctam ab exsistentia angeli. Ad cujus reprobationem reor sufficere, quod tot præclari doctores jam allegati concorditer tenent atque idonee probant oppositum. Videtur quoque impingere juxta præinductam recitationem Richardi, in excommunicatum articulum, quod tempus et ævum non dicant aliquid extra animam : nisi excusetur per hoc quod dicit ævum esse ipsam exsistentiam æviterni.

Insuper de æternitate, ævo et tempore, scribit diffuse Guillelmus Parisiensis primo de Universo. De quibus breviter tangam : Opinati (inquit) sunt quidam æternitatem non aliud esse in essentia quam tempus. Unde et definierunt tempus esse partem æternitatis. Et isti fuerunt Italici : secundum quos non differt tempus ab æternitate nisi sicut totum a parte sua, et sicut majus tempus a minori ; et sicut ante æternitatem nihil fuit esseve potuit, ita nec ante totum tempus. Sed hoc stare non valet. Æternitas namque impartibilis est secundum prius et posterius, quum esse æternitatis sit permanens : imo ipsa æternitas interminabilis permanentia est. Permanentia autem et fluxibilitas contraria sunt. Ergo nil fluxus nihilque fluens est in æternitate : idcirco nec prius neque posterius sunt in ea. Quid enim est tempus, nisi fluens esse et nullatenus permanens ? Non ergo sunt unum, nec unum pars est alterius. — Præterea mirum videtur, quod inter fortissimum esse æternitatis et debilissimum esse temporis, medium non est, ut apparet. Illud namque aut esset fluens totaliter sicut tempus, aut totaliter permanens ut æternitas, et neutro horum modorum esset medium ; aut partim fluens partimque permanens, et hoc non esset unum, sed quid ex æternitate et tempore aggregatum. Quod si quis dixerit, quia horizon æternitatis ac temporis quem ponunt philosophi, est medium, quia utrique communicat, nec aliud est quam perpetuitas, quæ per inceptionem videtur communicare cum tempore, et per indesinibilitatem cum æternitate : propter quæ duo dixit Philosophus ipsum esse horizontem æternitatis ac temporis, et post æternitatem ac supra tempus, etc.

Hanc materiam prosequitur Guillelmus diffuse, et qualiter æternum et ævum ac tempus, sæculum quoque et perpetuitas, variis modis accipiantur, ostendit. Ævum quoque seu perpetuum attribuit angelis, ipsasque mensuras a mensuratis esse dis-
A tinctas, satis insinuare videtur. De ævo tamen non loquitur absolute.

Nunc elucidandum, An unum sit ævum omnium æviternorum.

Et circa hoc loquitur Thomas : Ponendo unitatem ævi, oportet eam investigare ad similitudinem temporis, cujus causa tripliciter assignatur. Quidam etenim dicunt, quod quum tempus sit numerus motus, hinc sicut eodem denario numerantur decem canes et decem equi, ita idem est
B tempus quo numerantur omnes motus. Sed hoc improbat Commentator quarto Physicorum : quoniam unitas numeri diversorum numeratorum non est nisi unitas numeri mathematice sumpti ; tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale. Præterea, omnia mathematica multiplicantur secundum esse quod habent in rebus : sicut non est realiter eadem linea in cupro et ligno. Ideo sequeretur, quod tempus secundum esse seu realiter numeraretur ad numerum motu-
C um, essentque simpliciter tempora plura, unum tantum in imaginatione seu abstractione.—Alii dixerunt, quod quum tempus sit mensura variationis, et omnis variatio est ex potentialitate materiæ, ideo tempus est unum ab unitate materiæ. Sed hoc non est verum. Tempus namque non mensurat variationem in potentia, sed variationem in actu : actus autem variationis in materia non est unus tantum, sed plures ; sed prima tantum potentia ad variationem est una. Verumtamen etiam hoc non est
D per se notum, imo potius forsan falsum, quod omnium mobilium sit una materia. Insuper, tempus quum sit numerus, de necessitate respicit aliquam multitudinem numeratam. In prima vero materia secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum essè, id est, secundum actualem et realem exsistentiam ejus, seu per respectum ad durationem et operationem ; atque secundum hoc esse non est una in pluribus. Unde nec tempus correspondet materiæ secundum ejus essen-

tiam, sed solum secundum esse ipsius : A secundum quod variatur per motum. Idcirco ex unitate materiæ nullo modo potest esse tempus unum. — Idcirco dicendum cum Commentatore quarto Physicorum, quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis. Tempus quippe comparatur ad illum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed etiam sicut accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ipsius : a quo unitatem multitudinemque sortitur. Nam primo mensurat motum diurnum, et per B illum ceteros omnes. Quemadmodum enim decimo Metaphysicæ dicitur, unumquodque mensuratur per primum et minimum sui generis. Conformiter dicendum de ævo, quod sit unum ab unitate simplicissimi esse æviternorum, quorum unum oportet esse simplicius alio, ut infra probabitur.

Si autem objiciatur, quod mensura multiplicatur juxta multitudinem mensuratorum. — Rursus, primus et summus angelus creditur cecidisse et factus diabolus pessimus : ergo juxta nunc dicta, esse om- C nium angelorum sanctorum mensuratur ad ævum diaboli tam maligni.

Respondendum ad primum, quod mensura est duplex. Una intrinseca, quæ est in mensurato quemadmodum accidens in subjecto. Et hæc multiplicatur juxta multitudinem mensurati : sicut plures sunt lineæ quæ mensurant longitudinem plurium æqualium corporum. Alia est mensura extrinseca : quam non oportet multiplicari secundum multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad D quod multa mensurantur, ut multi panni longitudine ulnæ unius. Sicque multi motus mensurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; multa quoque permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est ævum. — Ad aliud, quod quum ævum sit participatio æternitatis, quanto plus aliquid est in participatione æternitatis, tanto per prius mensuratur ævo : quumque angelus beatus magis sit in participatione æternitatis quam ille qui corruit, non sequitur quod angelus beatus mensuretur ad ævum diaboli, sed econtra. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione decima, addit : Quidam assignant *art. 6.* causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Sicque omnes durationes sunt unum, si attendatur earum principium, seu per respectum ad illud; plures vero sunt, si consideretur eorum diversitas quæ durationem recipiunt ex influxu primi principii. Verum istud non sufficit, quoniam ea quæ sunt unum principio aut subjecto, præsertim remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. — Præterea de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Una, quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, uniusque speciei specialissimæ, ut Origenes dixit; vel saltem multæ earum, secundum quosdam. Alia, quod profluxerunt a Deo quodam gradu et ordine : quod S. Dionysius sensisse videtur, qui dicit decimo capitulo Cœlestis hierarchiæ, quod inter spirituales substantias sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno choro seu ordine angelorum. Itaque secundum primam opinionem dicere oportet, quod plura sunt æva, sicut sunt plura æviterna prima æqualia. Sed secundum aliam est dicendum, quod sit unum ævum, sicut ostensum est. — Interdum quoque accipitur ævum pro sæculo, quod est durationis alicujus rei periodus : et ita dicuntur multa æva. Sicque in apocryphis Esdræ habetur : Majestas et pote- *III Esdr. IV, 40.* stas ævorum est apud te, Domine. Hæc idem in Summa.

Amplius, Petrus positionem hanc Thomæ plene hic recitat. Qua recitata, mox addit : Unum est ævum. Cujus subjectum quidam dicunt esse angelum primum, Deo in habitudine magis propinquum. Sed quum ille nullam universalem habeat rationem respectu aliorum, aliis convenientius esse videtur, quod sicut primum subjectum temporis est primum mobile, quod est omnium regula motuum, sic primum

subjectum ævi sit primum immobile, id A est cœlum empyreum, quod est continentia omnium creaturarum, id est omnium visibilium et invisibilium.

Quærit quoque Petrus hic, an sit alia mensura creata præter tempus et ævum. Respondet : Tempus multipliciter sumitur. Primo communissime, pro mensura cujuscumque mutationis, sive actualis, sive possibilis solum. Sicque accipitur quum dicitur unum de quatuor concreatis, id est coæquævis : sic enim complectitur ævum. Secundo sumitur minus communiter, pro B mensura cujuslibet actualis mutationis, sive sit subita, sive successiva. Sicque Deus dicitur cœpisse Dominus esse ex tempore. Tertio proprie, pro mensura cujuscumque actualis mutationis successivæ, sive continuæ, sive non. Et ita secundum quosdam asserit Augustinus, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quarto propriissime, pro mensura mutationis actualis successivæ, continuæ, et præter tempus. Sic sumptum, est mensura alia qua mensurantur affectiones angelorum, et qua C mensurabuntur variationes quæ erunt post finale judicium, quoniam tunc cessabit hoc tempus. — Hæc Petrus.

Qui iterum quærit, utrum ævum incepit ante tempus. Respondet : Secundum Augustinum duodecimo Confessionum, alterum altero dicitur prius quatuor modis, videlicet : æternitate, sicut Deus cuncta præcedit; tempore, ut flos fructum; electione seu dignitate, ut fructus florem; origine, quemadmodum sonus cantum. Dico ergo, quod ævum præcedit tempus pro- D prie sumptum, dignitate seu electione, et duratione : quoniam tempus illud non fuit a principio creationis, sed a motu primi mobilis. Tempus vero acceptum communiter pro mensura cujuscumque actualis mutationis præcessit mensura quæ dicitur ævum, dignitate, non duratione. — Hæc ille. Procedit autem ista responsio secundum positionem dicentium opera sex dierum facta per temporis intervalla. Porro secundum Augustinum, tempus propriissime sumptum et ævum simul duratione fuerunt.

Richardus demum in hac quæstione parumper ab inductis videtur recedere, dicens : Non sic potest dici unum ævum omnium æviternorum, sicut unum tempus omnium temporalium, quamvis omnium æviternorum, saltem spiritualium, valeat aliquo modo dici unum ævum. Nam juxta præhabita, tempus est continuatio motus p. 128 C. numerata ab anima, qua (motu mediante, cujus passio est tempus) mensurat anima durationes motuum aliorum. Mensurare autem durationem unius motus per alium, est ex comparatione motus unius ad alterum certificari de duratione alterius motus : quemadmodum mensurare pannum per ulnam, est ex comparatione quantitatis panni ad quantitatem ulnæ certificari de panni illius quantitate. Major vero certitudo habetur de re per causam quam per effectum, atque per simplex quam per compositum. Hinc unitas certior est mensura quam numerus. Certitudo quoque acquiritur de minus noto per magis notum. Motus autem primi mobilis manifeste nobis noti (quod dico propter nonum orbem), inter omnes alios motus nobis manifeste cognitos plus habet de causalitate respectu motuum inferiorum. Est item simplicior, quoniam regularissimus, et mobile illud in minori mora plus transit de spatio quam aliquod corpus inferius. Est etiam notior nobis ex parte sui, ob majorem sui simplicitatem, et per comparationem ad nos, propter sensibilitatem distinctionum signorum quæ in ipso consistunt, per quam ab hominibus certius universaliusque cognoscitur. Ideo sola continuatio motus illius ut numerata ab anima, plene habet rationem mensuræ respectu motuum aliorum : ideo sola est tempus propriissime dictum. Hinc loquitur Avicenna in suo libro Physicorum : Non oportet ut unumquemque motum comitetur per se proprium tempus, nec ut quidquid mensurat aliquid sit accidens illi.

Porro nullius æviterni esse, habet cau-

salitatem ad alia æviterna, quum omnia A illa sint a Deo immediate creata : ideo nullius æviterni duratio tam plene habet rationem mensuræ respectu durationis aliorum æviternorum, sicut de motu jam dictum est. Verumtamen, quoniam inter æviterna est unum cujus naturale esse actualius atque simplicius est naturali esse alicujus alterius æviterni, et angeli naturali cognitione sciunt ipsum tenere summum gradum inter æviterna, ac comparando esse suum ad esse illius magis cognoscunt quem habeant gradum essen- B di inter æviterna quantum ad naturalia sua; idcirco duratio illius nobilissimi æviterni ad intellectum relata, quodammodo habet rationem mensuræ, quamvis non plenam respectu cujuslibet actualis exsistentiæ creatæ uniformiter se habentis. Et ista mensura dicitur ævum. — Si autem objiciatur, quod summus angelorum ceciderit, sicque esse angelorum sanctorum mensuraretur per esse illius; respondent quidam, non esse inconveniens quod omnes angeli alii naturali cognitione com- C parando suum esse naturale ad naturale esse illius, magis cognoscant quem gradum essendi quilibet eorum teneat in ordine entium creatorum : quoniam naturalia illius angeli non sunt ei per casum ablata, secundum Dionysium; ideo naturale esse ipsius nobilius remanet naturali esse ceterorum. Nihilo minus angeli sancti supernaturali cognitione adspiciendo esse divinum et se in comparatione ad illud, certo sciunt quem habeant gradum in ordine rerum, tam quoad esse naturæ quam D quoad esse gloriæ. — Hæc Richardus.

De Divin. nom. c. IV.

Videtur autem in his responsio Thomæ convenientior esse, quia de ratione mensuræ durationis, de qua nunc sermo, non est ut sit causa esse mensuratorum. Nam et tempus mensura est temporalium rerum, non proprie causa, imo potius radix quædam desinendi ab esse, juxta illud : Omnia quæ sunt in tempore, tempore labuntur et tabescunt. Et sicut in libro Sex principiorum habetur, *quando* est infectio quædam in re temporali ex adjacentia temporis derelicta. Aliter quoque sumitur mensura dum primum in unoquoque genere perhibetur mensura secundorum, et dum ævum et tempus dicuntur mensuræ durationis rerum, ut constat ex introductis : quod tamen Richardus in verbis suis jam habitis non videtur pensasse. P. 130 C.

Albertus demum in libro de IV Coæquævis, prædictis concordat : Potest (inquiens) dici, quod ævum sit in uno sicut tempus atque æternitas. In reductione enim mensuratorum ad mensuram, non attenditur ratio causæ neque carentia termini, sed simplicior et notior quantitas. Et hoc evidenter patet in reductione granorum ad modium, et in reductione massæ ad factionem, in aliis quoque similiter : in quibus non attenditur in primo mensurante nisi simplicior ac notior quantitas, quæ ut aliquota se habet ad totum mensuratum. Quumque talia sit invenire in æviternis (non enim unum æviternum infinite excedit aliud in simplicitate), patet quod reducuntur ad aliquod unum in suo genere primum mensurans. — Hæc Albertus. Ex quibus patet verum esse quod dixi, de ratione mensuræ durationis non esse quod sit causa esse mensuratorum aut durationis eorum.

Idem Udalricus in Summa sua, libro quarto.

Bonaventura autem super his aliter sentiens : Ad hujus (inquit) quæstionis intelligentiam, prænotandum qualiter accipiatur unitas temporis. Quam quidam tripliciter tentaverunt accipere, secundum quod accidens comparatur tripliciter ad subjectum. Habet enim accidens in subjecto causam et exsistentiam ac apparentiam. Dixerunt ergo aliqui, quod tempus est unum ratione subjecti in quo est primo et per se : quo remoto, removetur et tempus. Unde dixerunt, quod tempus est unum, quoniam est in primo mobili, cujus motu cessante, cessat et tempus. Sed istud non sufficit, quia ut ait Augustinus, si cessaret motus primi mobilis, adhuc

A posset moveri rota figuli, et constat quod mensuraretur ille motus : ergo non tantum est ibi tempus, imo et in aliis rebus mobilibus. Item, tempus est in affectionibus et cogitationibus liberi arbitrii, quod non subest motui cœli, ut asserit Augustinus. — Alii ergo dixerunt, quod tempus est unum ratione subjecti in quo primo apparet. Quum enim tempus sit numerus mensurave motuum, et numerus iste secundum essentiam sit in re mobili seu re mota, in qua est prius atque posterius, B secundum actualem vero numerationem sit a parte animæ, ut vult Philosophus et Augustinus, quum anima omnes motus et mutationes numeret adspiciendo ad mensuram motus primi mobilis, scilicet per diem, annum et horam, voluerunt dicere, quod unum est tempus ratione subjecti in quo primo apparet : quia etsi omnia habeant proprias periodos, mensurantur tamen et numerantur per mensuram motus regularis, certi ac nobis notissimi, utpote motus mobilis primi. Verum istud non C sufficit, quoniam dicit Philosophus libro de Cœlo et mundo, quod si essent duo mobilia prima, adhuc unum esset tempus : nec tunc posset dici unum ratione subjecti in quo primo esset, nec in quo primo appareret, quum utrumque esset æque primum et evidens; nec ratione animæ, quoniam tempus non est numerus numerans, sed numerus numeratus, ut vult Philosophus, estque tempus dispositio rei ad extra, non fictio animæ. — Hinc tertii dixerunt profundius, quod unitas tempo- D ris sumitur penes unitatem subjecti a quo causatur, quod est materia in quantum mutabilis, et ita, ut ens in potentia. Materia quippe ut est in acquisitione formæ mutatur, et sic est ens in potentia. Hinc tempus potissime inter omnia accidentia tenet se cum materia. Quemadmodum ergo materia una est per essentiam, differens per esse : una, inquam, non unitate universalitatis, nec singularitatis, sed medio modo; ita et tempus est unum in temporalibus universis. Et si quæras, unde hoc est quod tempus est unum, quum motus sint varii; dicendum, quod motus definitur per id ad quod est : unde motus respicit motorem et mobile et terminum. Tempus vero respicit ipsam durationem variam et successivam quæ venit ex potentia rei mobilis. Quumque tempus consimilius sit naturæ durantis, et natura super quam fundatur, est numero una; hinc tempus non solum est unum specie, sed etiam numero, in temporalibus omnibus, differens penes esse, ut posuerunt sapientes communiter circa materiam istam locuti. Porro si quæras, cur ita non est in quantitatibus cunctis, quum omnes concernant materiam; respondendum, quod aliæ omnes, etsi esse incompletum habeant in materia (sunt enim in materia dimensiones infinitæ), attamen esse earum completum est a materia exsistente sub forma. Tempus autem habet esse ex hoc quod materia tendit ad formam, propter hoc quod causatur a motu, qui est ἐντελέχεια seu actus entis in potentia : ideo tenet se maxime ex parte materiæ, et idcirco non est distinctum. Nec dico, quod tempus sit in materia, omni forma circumscripta; sed quamvis sit a materia quæ est sub forma, magis tamen causatur a materia prout tendit ad formam, et sic est in materia ratione suæ potentialitatis.

Denique juxta hunc triplicem modum nisi sunt aliqui in ævo ponere unitatem. Primo, ratione subjecti in quo primo est. Posuerunt namque in intelligentiis ordinem secundum continentiam virtualem, sicut in visibilibus continentia reperitur localis : et sicut tempus in primo mobili fundatur, sic ævum in prima est intelligentia, quæ virtualiter continet alias et influit illis. Hæc autem positio stare nequit. Primo, quoniam omnis intelligentia in incorruptione habet æqualitatem, ut infra dicetur. Secundo, quoniam conservatio intelligentiarum immediate pendet ex Deo. Tertio, quia si illa intelligentia destrueretur, fundamentum ævi periret. Possibile quoque fuit illam peccare, imo forte pec-

cavit, quum credatur diabolus fuisse excellentissimus angelorum. — Hinc alii assignaverunt unitatem ævi ratione subjecti in quo primo apparet : quod est cœlum empyreum, in quo non cadit variatio, imo omnino quietum est. Sed nec hoc sufficit : quoniam immortalitas et impassibilitas per prius est in substantiis spiritualibus quam corporalibus, quum sint digniores, et dignius mensurari non habeat per respectum ad minus dignum. — Propterea alii nisi sunt sumere unitatem ævi ex parte causæ, dicentes quod duratio et conservatio intelligentiarum continuatur per divinam influentiam, quæ quum sit una, ævum est unum. Verum nec hoc stare potest, quoniam influentia illa active accipitur, aut passive : si active, non est aliud quam Deus influens, et ita non habet ævum mensuram; si passive, tot sunt influentiæ quot qui suscipiunt eas. — Idcirco non restat alius modus nisi per unitatem materiæ, ut dictum est de tempore. Sed multi negant intelligentias habere materiam. Attamen quidquid sit de hoc, ævum respicit esse actuale et stabile, tempus vero materiam ut est in potentia : ideo sicut unitas temporis conformatur materiæ, sic unitas ævi formæ, non in quantum est ista aut illa, sed in quantum immutabilis. Hinc sicut linea in corporibus quamvis diversis, est eadem specie; sic ævum habet unitatem universalis, non unitatem quam habet tempus. Idcirco concedendæ sunt rationes probantes non esse unum ævum æviternorum, sed multa. — Hæc Bonaventura.

Cujus opinio in multis differt ex dictis secundum Thomam, Albertum, Petrum, Richardum, Udalricum, Henricum, ac alios : ex quorum etiam dictis patet ad persuasiones has Bonaventuræ solutio, nec vacat singula ejus verba discutere. Principalis quoque ejus opinio de unitate temporis ex unitate materiæ, a S. Thoma satis
p. 135 C'. improbata censetur. Patet item ex tanta dissensione doctorum, difficultas atque incertitudo hujus materiæ. Unde et opi-
A native magis quam assertive loquendum est hic.

Præterea de his satis notabiliter ait Durandus : Videndum est primo, quid sit de ratione mensuræ. De cujus ratione est ut per eam habeatur certitudo de re mensurata, vel quantum ad id quod est, si sit mensura quidditatis et naturæ; vel quantum ad permanentiam sui esse, si sit mensura durationis. Utrumque autem horum contingit dupliciter : quoniam certificari possumus de re vel quantum ad id quod
B est seu quantum ad sui esse durationem, primo per se atque directe, quod fit solum per causam rei : sicut de eclipsi lunæ per interpositionem terræ inter solem et lunam. Per causam namque res per se et directe cognoscitur. Secundo certificamur de re indirecte et comparative. Sicque certificamur de omnibus quæ sunt in aliquo genere per id quod in genere illo exsistit perfectius, quasi habens in se omnem generis illius actualitatem : ut est albedo in genere coloris. Nam per albedinem
C mensurantur colores indirecte et comparative : quoniam tanto perfectius participant naturam coloris, quanto propinquius accedunt ad naturam albedinis. Ratio mensurationis istius est, quia per notius natum est certificari minus notum, quando majus et minus notum inter se habitudinem sortiuntur, ut quæ ejusdem sunt generis. Porro quod actualius atque perfectius est in genere, hoc ex sua natura est notius : idcirco per illud nata sunt cetera in genere illo mensurari. Hæc quoque mensura
D dicitur indirecta et comparativa respectu primæ mensuræ : quoniam non est ita directa et per se habitudo ad invicem eorum quæ sunt in eodem genere, quantum ad esse et cognitionem, sicut est habitudo effectus ad causam. — Hinc patet, quod de ratione mensuræ universaliter non est quod causa sit mensurati. Nam si lapis moveretur sursum ab angelo, motus ille mensuraretur per motum primum, tamen ab eo non causaretur.

Aut ergo quæritur quæ sit mensura quid-

ditatis et perfectionis naturæ æviternorum, aut quæ sit mensura durationis ac permanentiæ eorumdem. Si primum, dicendum quod sola divina essentia accepta sub ratione ideæ imitabilis a creatura, est per se ac directe mensura quidditatis et perfectionis naturæ æviternorum; esse autem supremi æviterni est mensura eorum indirecte et comparative. Sola etenim causa prima habet rationem mensuræ per se simpliciter et directe; primum vero in genere, indirecte et comparative, ut dictum est. Sola autem divina essentia sub ratione ideæ est causa æviternorum. — Porro si quæratur de mensura durationis ac permanentiæ, sic quæstio ista magis est dubia, an scilicet sit una duratio alicujus æviterni per quam mensurentur ceterorum durationes æviternorum : et de hoc est duplex responsio. Una, quod sic, ita quod duratio primi et perfectissimi æviterni est mensura durationis reliquorum : quoniam sicut se habet essentia ad essentiam et esse ad esse, ita duratio ad durationem. Quemadmodum ergo essentia primi æviterni mensura est essentiarum aliorum æviternorum, sic esse atque duratio ejus, mensuræ sunt ipsius esse ac durationis illorum. Secunda responsio est, quod præter beneplacitum Dei ac ordinationem divinam circa durationem æviternorum, non est inter æviterna duratio alicujus quæ sit mensura durationis aliorum. Quæ enim sunt æqualis uniformitatis ac certitudinis, non sunt apta ad hoc ut unum mensuretur per aliud, quum mensura sit uniformior, potior ac certior mensurato. Sed æviterna sunt æqualis uniformitatis ac certitudinis in durando : nam quamvis esse unius æviterni sit ex sua natura perfectius ac notius esse alterius, tamen duratio cujuslibet æviterni est æque uniformis, quoniam nulla varietas est in esse unius potius quam in esse alterius quamdiu durant. Verum hæ et consimiles rationes, quamvis sint probabiles, attamen solvi possunt. — Hæc Durandus.

Qui utriusque opinionis motiva ponit ac solvit, nec ad aliquam specialiter divertit : imo per modum inquisitionis, non assertionis, se loqui fatetur. Dicit quoque in hac quæstione, quod tempus sit realiter idem cum primo motu : quod quamvis et alii quidam defendant, communius tamen probabiliusque tenetur oppositum, præsertim quum Philosophus quarto Physicorum ex intentione formaliter et expresse dicat, probet teneatque contrarium.

Insuper circa hæc scribit Quodlibeto undecimo, quæstione undecima, Henricus : Quæstio ista, an sit unum ævum omnium æviternorum, potest plures habere sinus ac plures intellectus. Primum, an singuli angeli habent ævum proprium sibi, ita quod ævum primi angeli est mensura aliorum ævorum, et per hoc mensura aliorum angelorum. Alium, an sit unum ævum unius primi angeli quod sit omnium aliorum angelorum mensura, sic quod nullus illorum habeat proprium ævum, quemadmodum unum tempus mensura est omnium motuum. Et dico, quod plurium nunquam est una mensura secundum numerum plurium quæ est propria unius illorum, sic quod nullum aliorum habet propriam mensuram, nisi illa connexionem et connaturalitatem habeant inter se secundum rationem causæ atque causati. Et sic esse omnium aliorum dependet ab esse primo, sicut omnes motus naturales causantur a motu primo : propter quod tempus, quod est mensura motus illius, mensura est omnium motuum aliorum. Quumque unus angelus nullam habeat causalitatem in esse super alium, dico quod non est aliquod ævum propria mensura unius angeli et aliorum per ipsum, sic quod nullus illorum proprium habeat ævum : imo dico, quod quilibet angelus habet suum proprium ævum. Attamen ævum unum est mensura aliorum ævorum quoad dignitatem naturæ : sicque æquivoce dicitur ævum hinc inde. Et de mensura quantum ad dignitatem naturæ loquitur Philosophus, dicens quod in omni genere est unum primum mensura se-

quentium in genere seu ordine illo. Sic A quippe mensura in unoquoque genere appellatur id in quo nobilissime et perfectissime reperitur generis illius natura. Et hæc mensura dicitur unigenea (id est unius generis) mensurato, et minimum quid in genere illo, id est simplicissimum : a cujus simplicitate cetera aliquo modo recedunt.

Est autem duplex genus, videlicet metaphysicum et logicum. Genus metaphysicum accipitur penes communitatem mere analogicam, quæ continet aliquid cui prin- B cipaliter nomen et ratio competunt, quod et aliis est mensura, atque per attributivam quamdam participationem convenit eis : et sic ens dicitur genus unum in quo est unum primum minimum quod mensura est aliorum. Et hoc est Deus, cui perfectissime convenit esse universorum mensuram, qui est extra et supra omne genus prædicamenti, quod est logicum genus. Et sicut ens est genus tale ad decem prædicamenta, sic accidens ad novem generalissima accidentis. — In genere quo- C que logico invenitur mensura, sic quod species eminentior est mensura inferioris: sicut substantia incorporea, corporalis; et homo, quum sit species excellentior in rebus corporeis, mensura est rerum corporearum. Individuo autem non competit esse hoc modo mensuram nisi per accidens, eo quod species specialissima non nisi in individuo uno exsistat, ut patet in corpore orbis primi, quod ponitur mensura omnium corporum secundum quod corpora sunt, et in primo angelorum, si D sit unicus sub specie sua, si tamen sit ponere primum aliquem et supremum : quod dico, sed non assero. Si enim esset aliqua substantia separata quæ esset aliarum mensura, in ipsa esset status. Sed secundum quemdam articulum damnatum Parisiis, nulla creatura habet statum in supremo, quia superior ea potest esse, eo quod semper in infinitum distet a substantia increata. In infima vero est status, videlicet in anima rationali. Quod si aliquis angelus secundum speciem aliquam esset mensura omnium angelorum simpliciter, revera non posset superior fieri, quoniam status est in mensura simpliciter.

Itaque sicut in substantiis in quolibet genere est ponere mensuram et mensuratum, ita in accidentibus. Quare quum ponendo æva differre secundum differentiam angelorum, est genus unum ævorum subalternum, sicut et angelorum ; secundum eumdem modum quo ponendum aut non ponendum est esse mensuram unam angelorum secundum substantiam in una specie angeli, sic similiter est ponendum in ævo, ponendo scilicet vel non ponendo ævum illius esse mensuram aliorum ævorum. Sed nullo modo ponendum est esse ævum mensuram aliorum æviternorum, propter mensuræ æquivocationem. — Hæc Henricus.

Qui de isto scribit multum prolixe et involute ; et hæc ejus responsio videtur in multis a præhabitis dissonare. Estque ostensum, non exigi ad rationem mensuræ p. 138 D et s. quod sit causa mensuratorum, quum et ipsemet dicat albedinem esse mensuram in genere seu universitate colorum, quum tamen albedo non sit causa nigredinis et aliarum specierum coloris. Insuper non est contra articulum Parisiensem, ponere statum in angelis de facto, hoc est secundum ordinem rerum jam institutum, quum certum sit unum esse actualiter supremum in angelis, in quibus est ordo, id est summum ac infimum mediaque connexa. Non tamen ita est status in angelis, quin quacumque specie assignata Deus per omnipotentiam suam creare posset eminentiorem. Denique tandem concedit Henricus, quod summus angelorum mensura est inferiorum, et summum ævum mensura est inferiorum ævorum : et tamen nec summus angelus causa est inferiorum angelorum, nec summum ævum causa est inferiorum ævorum. Si vero pro concordantia horum dicatur, quod summum ævum non est mensura inferiorum æviternorum,

quia hoc oporteret intelligi de mensura A
durationis, de cujus ratione est quod habeat causalitatem super ea quorum fertur mensura; jam patuit hoc verum non esse, quum nec tempus sit causa temporalium quorum perhibetur mensura, juxta sensum jam introductum. Probabilior ergo censetur positio illa Thomæ, Alberti, atque sequacium eorumdem, quamvis in his non habeatur certitudo demonstrativa.

Postremo Scotus hic recitat primo prætactam opinionem Henrici : Hic (inquiens) dicitur, quod tot sunt æva quot æviterna. B
Sed ista positio videtur ponere pluralitatem sine necessitate. Idcirco dicendum adversus eam, quod aut ævum vocatur actualis exsistentia angeli æviterni, et ita tot sunt æva quot æviterna : aut ævum dicitur aliquid intrinsecum angelo actualiter exsistenti, mensurans exsistentiam ejus, et sic ævum nihil est; aut dicitur aliquid extrinsecum, aliud ab exsistentia actuali æviterni, quod tamen extrinsecum ex sua natura natum est mensurare actualem exsistentiam æviterni, et sic potest C
poni tripliciter : quia vel potest negari omne tale extrinsecum, ponendo omnia æviterna habere exsistentiam æque invariabilem. Nam quamvis una exsistentia sit perfectior alia, et per hoc possit illam mensurare mensuratione quidditativa, de qua ait Philosophus, In omni genere est unum primum mensura sequentium; attamen mensuratione durativa, quæ reducitur ad quantitatem, nullo modo videtur una exsistentia invariabilior alia, quoniam unicuique repugnat successio partium in D
ipsa : tuncque diceretur, quod quum ævum ponatur mensura in quantum est invariabiliter durans, et illud extrinsecum oporteat esse notius ex natura rei secundum rationem invariabilis, et non sit talis differentia inter exsistentias æviternorum, nihil esset ævum. — Alio modo potest dici, quod quælibet exsistentia superior consistit simplicior qualibet exsistentia inferiori, et nata est ex natura rei ipsam certificare, et pro tanto quælibet exsistentia superior dici potest ævum respectu inferioris : et sic quoque tot sunt æva quot æviterna, hoc dempto, quod in ultimo æviterno nullum est ævum, quia exsistentia ejus nullam aliam exsistentiam invariabilem mensurat. Similiter exsistentia supremi angeli est tantum ævum aliorum inferiorum, quoniam invariabilis exsistentia ejus omnes alias mensurat; nec habet hoc modo aliquod ævum, quia nullam aliam exsistentiam habet superiorem se. — Tertio modo dici potest, quod si ævum non dicatur quæcumque exsistentia simplicior alia, et illam nata certificare, sed ista simplicissima quæ ex ratione sua formali et in se est certissima et primo nata certificare de aliis; sic potest dici unum ævum tantummodo, scilicet exsistentia primi angeli respectu omnium æviternorum. Hæc Scotus.

Cujus opinio fuit, ut supra quoque in- p. 134 A'.
notuit, quod ævum non sit aliquid realiter distinctum ab exsistentia æviterni : quod improbatum est paulo ante. Verum quia p. 134 D'.
hic loquitur sobrie, non assertive, non est immorandum. — Porro quod dicit, primum angelum non habere exsistentiam superiorem se, non est verum secundum quod verba sonant, quum Creatoris exsistentia sit infinite superior ipsa. Verum est tamen secundum mentem dicentis : intendit enim quod non habet exsistentiam sui ordinis superiorem se. Nihilo minus exsistentia animæ Christi, beatissimæ quoque atque Deiferæ Virginis in esse gloriæ, superior est omni exsistentia angeli primi. Nulla demum harum trium viarum seu opinionum quas hic recitat Scotus de ævo videtur tenenda, ut lucet ex dictis. Nec apte sonare censetur, quod angelus primus, qui communiter appellatur primum et summum æviternum, non habeat ævum, quum æviternum dicatur ab ævo, quemadmodum coloratum a colore. Rursus, secundum illam opinionem videretur dicendum, quod exsistentia infimi angeli possit dici ævum animarum separatarum, quæ aliquo modo ad substantias pertinent separatas. Rationabilior ergo apparet po-

sitio illa Thomæ, Alberti, Petri, Richardi, Udalrici, et imitantium eos. Ex diversitate quoque et imbecillitate opiniorum istarum patescit quam vere sit scriptum : *Sap.* IX, 16. Difficile invenimus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt invenimus cum labore : quæ autem in cœlis sunt quis investigabit ?

Restat jam tertium in quæstione præ- p. 126 D'. habita tactum, videlicet, An in ævo sit vera et realis successio.

Porro Bonaventura respondet : Circa hoc fuit duplex opinio. Una, quod ævum est totum simplex ac simul, quemadmodum id quod mensurat, scilicet esse substantiæ æviternæ, et quod ejus duratio est tota simul, non habens successionem prioris et posterioris. Unde dixerunt, ævum non proprie esse quantitatem, sed in genere quantitatis solum esse per reductionem : sicque simplex est sine extensione; attamen quantum est virtute, et adeo quantum, quod sua virtute excedit omne esse temporale, ad similitudinem æternitatis increatæ. Quemadmodum enim anima simplex est quoad quantitatem molis, qua caret, et tamen propter suam virtutem et simplicitatem est in qualibet sui corporis parte; sic in proposito est intelligendum de ævo, quod scilicet totum simul sit in qualibet temporis parte.

Alia opinio probabilior intelligibiliorque consistit, videlicet quod in ævo sint prius atque posterius, id est successio, alia tamen quam in tempore. In tempore namque est successio cum variatione, et prius ac posterius cum inveteratione et renovatione; in ævo vero est prius et posterius quod dicit durationis extensionem, quod tamen nullam dicit variationem nec innovationem. — Quod si forte quæratur, quomodo potest esse prius et posterius sine novitate; dicendum, quod sicut videmus quod aliter egreditur fluvius ex fonte, aliter radius a sole, sic in proposito intuere. Fluvius namque seu rivulus sic manat ex fonte, quod nova aqua continuo exit. Non

A sic radius a sole : quia non jugiter aliquid novum emittitur; sed quod emissum est continuatur seu conservatur, ita quod solis influentia non est aliud quam continuatio dati. Similiter in motu et in esse rei mobilis aliqua proprietas habita amittitur, vel non habita acquiritur; sed in esse rei æviternæ, quod primo datum est, per continuam Dei influentiam continuatur. Quælibet enim creatura incessabiliter indiget divina virtute cooperante : ideo etsi totum esse suum habeat, tamen continuationem

B esse non habet totam simul. Idcirco est ibi successio sine innovatione circa rem seu absolutam ejus proprietatem : tamen ibi est vera continuatio, respectu cujus creatura habet esse quodammodo in potentia, et per hoc habet successionem. Solus igitur Deus, qui est purus infinitusque actus, totum suum esse et totam ejus possessionem habet simul.

Denique probatur ista positio. Ait namque Hieronymus : Tantum Deus est cujus esse non novit fuisse neque futurum esse.

C Item Anselmus in Proslogion : Dei æternitas est quæ tota simul est, et creaturæ æternitatem excedit, quæ non omnino tota est simul. — Præterea, sicut unitas angeli deficit ab unitate Dei, ita simplicitas angelica a simplicitate divina. Ergo in ævo angeli est compositio aliqua, qua differt ac deficit a simplicitate æternitatis : compositio autem in duratione ponit prius et posterius. — Rursus, duratio angeli est infinita. Si ergo est tota simul in actu, ergo aliquod creatum in actu est infini-

D tum. — Insuper, in eo quod habet totum esse simul in actu, idem est esse, fuisse atque futurum esse. Sed quod fuit, impossibile est cogitari non fuisse, si intelligatur fuisse. Ergo si idem est æviterno fuisse et fore, impossibile est cogitari ipsum non fore : quod falsum est, quum hoc sit proprium Deo. — Amplius, si totum esse præsens est, ergo non differt esse et fuisse : ergo quod est nunc, fuit; et si fuit, est. Sed Deus non potest facere id quod fuit, non fuisse : ergo non potest

facere æviternum non esse. — Adhuc, si A totum esse æviterni simul est, et tota ejus duratio sine priori et posteriori, ergo non est ibi longius et brevius. Anima igitur S. Petri non fuit diutius in gloria quam S. Francisci. — Hæc Bonaventura.

Porro Richardus utriusque opinionis tangit motiva, et solvit non declinans ad aliquam, sed declarans qualiter utraque queat defendi : Ad hanc (inquiens) quæstionem dicunt aliqui magni, quod in ævo angelorum non est successio absolute loquendo, quamvis aliqualiter valeat ibi poni per B comparationem ad nostram durationem et nostram imaginationem : quod non est secundum rem ponere in ævo successionem, sed in tempore, cujus partes per successionem ævo coexsistunt. — Pro hac opinione sunt multæ auctoritates. Ait namque Philosophus duodecimo Metaphysicæ : Nec possibile est esse prius et posterius quum non sit tempus. Avicenna quoque nono Metaphysicæ suæ : Hoc, inquit, vocamus tempus, scilicet prioritatem seu mensurationem quæ non habet statum nec C stabilitatem, sed est secundum viam successionis; secundo quoque Physicorum : Cui ex se accidit ante et post, tempus est. In libro item de Intelligentiis dicitur : Nullum immutabile mensuratur mensura succedente. Esse autem intelligentiæ est immutabile. Rursus, Augustinus duodecimo Confessionum, loquens Deo de angelo : Te (inquit) sibi semper præsente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod exspectet, nec in præteritum trajiciens quæ meminerit. Ecce quod creatura D angelica quantum ad esse suum, et quantum ad contemplationem qua Deum immutabiliter beatifice contemplatur, nullam habet in duratione successionem. Hinc
Job III. 17. Gregorius super illud Job, Ibi requieverunt fessi robore : Quid est, ait, stantem semper in præsenti et quietem quærere, nisi ad illud cui nil advenit, nil præterit, æternitatis gaudium anhelare ? Denique libro LXXXIII Quæstionum asserit Augustinus : Inter ævum et tempus hoc distat, quod illud est stabile, istud mutabile. Nullum autem successivum est stabile : quod enim succedit, non stat. Duodecimo quoque libro de Civitate Dei Augustinus testatur : Immortalitas angelorum non transit in tempore, nec præterita est quasi modo non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in præteritum transeunt. Insuper S. Dionysius quinto capitulo de Divinis nominibus : Ævum, inquit, dicitur quieta et tota simul vita. Et infra De Divin. nom. c. x.
de ævo loquens sub nomine æterni, disseruit : Proprietas æterni est antiquum et immutabile. Successio autem immutabilitati repugnat. — Ad idem sunt rationes. Dictum est enim, quod ævum est mensura esse creati uniformiter se habentis, et constat quod tali uniformitati repugnet successio. Rursus, in ævo non est successio cum variatione, quoniam esse æviterni in quantum est æviternum, invariabile est. Nec est ibi successio sine variatione, quia in omni successione est transitus a futuro in præteritum per præsens : quod sine variatione consistere nequit. Hæc Richardus.

Quocirca sciendum, quod venerabilis iste Richardus, qui solet vocari Doctor solidus, communiter sequitur S. Thomam, quamvis non nominet eum. Sed dicendo, Aliqui magni dicunt, communiter denotat sanctum Doctorem. Et sicut ex præinductis circa principium hujus patuit quæ- p. 126 B' et s.
stionis, Thomas et Petrus eum sequens, sunt positionis istius, quod in ævo non exsistat successio. Quorum motiva ibi sunt tacta.

At vero Durandus eis consentit, quia (ut ait) simplicius est esse æviternorum quam generabilium et corruptibilium, quorum tamen esse non est successivum, quoniam omnis successio est essentialiter aliquod fieri secundum formam aut locum : si ergo esse generabilium et corruptibilium in successione consisteret, idem dicendum esset de fieri eorumdem; et sic quidquid esset causa in fieri, esset et causa conservativa in esse, quod falsum est. Idem pa-

tet ex incorruptione æviterni, cujus esse proportionatur ævo. In omni quippe successione amittitur aliquid, et aliquid vere acquiritur : quia quum prius et posterius, sine quibus non est successio, non sint nec esse valeant simul, propter manifestam contradictionem quæ in ipsis terminis implicatur; posterioris acquisitio est prioris amissio. Sed in esse angeli atque cujuslibet æviterni nulla est nova acquisitio neque amissio, quum incorruptibile sit. Hæc Durandus.

Concordat Albertus, libro de IV Coæquævis dicendo: Quum ævum respiciat esse secundum se, non in comparatione ad quantitatem, quæ ordinatur ad motum, constat quod ævum adjacet esse indivisibili et indivisibiliter. Impossibile autem est intelligere, qualiter id quod est cum priori et posteriori, sit mensura ejus quod non dividitur, ita quod partim sit in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*. Hæc Albertus, qui in commento super librum de Causis plenius inde scribit.

Porro Henricus Quodlibeto quinto, quæstione tertiadecima, de hac re scribit diffuse, et tenet, quod in ævo nulla consistat successio : Æternitas, inquiens, ævum et tempus non sunt nisi quædam moræ rei in essendo; sicque sunt mensuræ ipsius esse rerum in quantum morantur seu durant in essendo, respicientes esse rei non sub ratione ejus quod quid est aut quale, sed sub ratione qua quantum. Mensura enim est id per quod cognoscitur quantitas rei. Quumque mensura sit unigenea mensurato, species qualitasque mensuræ debet cognosci secundum qualitatem et speciem mensurati, quemadmodum econtrario quantitas mensurati secundum quantitatem mensuræ : proprio etenim modo essendi correspondet proprius modus durationis in essendo. — Deinde prolixe prosequitur qualiter modus essendi quantum ad durationem, in universitate rerum non nisi triplex exsistat, videlicet : in omnimoda independenti incommutabilitate; et in continua defluxione, successione seu

A variatione; atque in medio inter hæc modo, cui ævum correspondet, de quo testatur : Mensura moræ in essendo secundo modo, dicitur ævum : quæ propter ipsius esse actualem immutabilitatem necessario est tota simul, quoniam nihil restat acquirendum. Ævum ergo omnino partes non habet, nec est in eo ulla successio, sicut nec in esse substantiali ipsius æviterni. Consequenter recitat duas opiniones huic contrarias, et improbat eas, sicut patebit.

Præterea in hoc loco pulchre declarat, B cur et qualiter ipsi esse substantiali generabilium et corruptibilium potius convenit esse mensurarique tempore, quam ipsi esse æviternorum; qualiter etiam diversis diversimode conveniat esse in tempore : Sciendum est (dicens) quod proprie, per se et primo non mensuratur tempore nisi motus habens partes defluentes, et non mobile nisi in quantum est in motu. Sed motus iste potest esse duplex, puta : continuus, secundum partes suas divisibiles et connexas, ut est mutatio in corporaC libus rebus exsistens; vel discretus, secundum partes inconnexas, cujusmodi sunt conceptus affectionesque angelorum et consimiles actiones eorum, quæ large motus vocantur, ac tempore mensurantur alterius generis a tempore corporalium rerum. Et quoniam transmutatio secundum illos motus nil abjicit a substantia angeli, nec ab eo a quo dependet substantia ejus seu esse substantiale : hinc etsi operatio ejus tempore mensuratur, substantia tamen ejus non mensuratur nisi D ævo. — Porro motus continuus in rebus corporalibus duobus fit modis. Primo, secundum dispositiones non imprimentes per se in substantiam rei : ut est variatio secundum situs et secundum illuminationes et obscurationes. Quæ dicuntur non imprimentes in substantiam rei, quoniam variatio in eis per se nil abjicit a substantia rei, neque ab eo a quo in re dependet esse substantiale : ideo in cœlestibus reperitur corporibus, quorum variatio secundum illas tempore mensura-

tur, quum eorum substantia mensuretur A ævo dumtaxat. Secundo fit motus iste secundum dispositiones per se imprimentes in substantiam rei, quarum variatio, quamvis nihil abjiciat de esse rei substantiali, quia non habet partem et partem, ut una abjiciatur post aliam, abjicit tamen ab eo a quo dependet esse rei substantiale : ut est variatio secundum calidum et frigidum, humidum et siccum, quæ solum in rebus generabilibus corruptibilibusque consistit, in quibus motus hujusmodi primo et per se tempore mensuratur, non B ipsa mobilia, nisi in quantum talis transmutatio abjicit aut adjicit quid in eis. Quæ abjectio vel adjectio aut fit successive, aut tota simul. Primo modo quantitas et qualitas, ad quas vel a quibus fiunt motus, per se tempore mensurantur, sed non primo : ut dum albedo continue generatur motu augmenti quo ipsa augetur secundum quod per partes continue acquiruntur albedinis partes, album et albedo per se, quamvis non primo, tempore mensurantur. Secundo modo esse substantiale, C quod generationis mutatione acquiritur et mutatione corrumpitur in fine augmenti aut alterationis, tempore mensuratur, in quantum per temporalia determinatur, sic quod per alterationem secundum qualitates imprimentes, necesse est ipsum in fine corrumpi : ita quod esse talium generabilium et corruptibilium dupliciter consideratur. Primo, prout inter generationem et corruptionem manent res illæ in toto suo esse substantiali, sine adjectione ad illud : nec sic tempore mensurantur. Alio D modo, in quantum a generationis instante continue secundum periodum currit motus alterationis secundum qualitates imprimentes, quibus in fine necessario corrumpuntur : sicque tempore metiuntur. — Hæc Henricus.

Qui ibidem de his plura conscribit. Verumtamen unum addit quod non videtur veritate subnixum : Non solum (inquit) substantiæ spirituales atque cœlestia corpora, sed generabilia quoque et corruptibilia in quantum esse suum habent simul, ævo mensurari dicenda sunt. Nempe hoc dictum non apparet idoneum, quum juxta præhabita ævum non sit mensura nisi æviternorum, id est perpetuorum et incorruptibilium, estque mensura esse creati uniformiter se habentis.

Denique circa hæc Scotus scribit prolixe, non tamen determinando se finaliter ad aliquam opinionem de hac quæstione prætactam, sed utriusque opinionis rationes auctoritatesque recitat ac dissolvit. — Verumtamen ait quædam probabiliter posse teneri, quæ nequaquam videntur posse salvari : ut quod incessabilis conservatio angeli sit continua ejus creatio, et infinitæ creationes ipsius. Quod supra et alibi ac Cf. p. 98 A
circa primum est reprobatum. Item, quod et s.
nunc ævi assidue diversificetur : quum tamen secundum Philosophum, nunc temporis maneat idem. Itemque, quod in ævo sit successio, non tamen in actuali exsistentia æviterni : quum tamen secundum ipsum, ævum non sit nisi ipsa æviterni exsistentia actualis, et juxta Philosophum, prius et posterius non sint in mensurante nisi quia sunt in mensurato : unde quarto asserit Physicorum, quod prius atque posterius in tempore sunt propter prius ac posterius in motu. Rationabilior ergo censetur positio illa Thomæ, Alberti, Petri, Henrici, quod scilicet in ævo non sit successio.

Udalricus vero in Summa sua, libro quarto, aliter sensisse videtur. Cujus posi- p. 130 C
tio quantum ad hoc quod etiam ab Alberto et s.
recedit, improbata est supra.

Et de hoc sic scribit Henricus : Huic positioni duæ opiniones contrariantur. Una dicentium, quod ævum deficit ab æterno et abundat in temporali : quia æternum est res fixa, stans immobiliter secundum substantiam et operationem; tempus vero est res fluens secundum utrumque; ævum autem mensura est media, conveniens cum æternitate in indivisibilitate secundum quod respicit substantiam æviterni, atque cum tempore habens proten-

sionem et partes prout respicit et mensurat operationes. — Sed plane apparet, quod dictum istorum est defectivum : quoniam in re quæ fixa est secundum substantiam et fluens secundum operationem, aliud est esse secundum rem ipsius substantiæ, aliud ipsius operationis, quemadmodum alia res est substantia, aliud operatio. Quumque juxta diversitatem speciei et qualitatis rei mensuratæ sit diversitas mensurarum, quum mensura sit unigenea mensurato; sicut aliud est esse substantiæ, et aliud operationis, sic alia et alia mensura convenit eis. Nec dicendum, quod mensura ipsius esse substantiæ protenditur ut fiat mensura operationis : imo hoc implicat contradictionem, videlicet quod idem sit simplex, fixum et indivisibile respectu unius mensurati, fluens autem et divisibile respectu alterius. Quod etiam in corpore patet cœlesti, cujus substantia mensuratur ævo, motus vero, quo operatur circa inferiora, tempore.

Alia est opinio dicentium, quod in ævo est accipere successionem et partes, aliter tamen quam in tempore, sicut expressum est, ita quod in ævo sit durationis extensio sine innovatione, variatione ac veteratione : quia secundum eos, nullum creatum unico actu simplici totum suum possidet esse. Nam ut in libro de Causis probatur, nullum creatum accipit bonitatem fluentem a primo secundum modum simplicitatis quo est in primo. Sicque quum nequeat recipere esse suum totum simul, accipit illud secundum fieri per partes et partes, ut sic æviterna nec secundum substantiam nec secundum operationem habeant immobilitatem. Hesternum quippe esse eorum, et hodiernum, ac crastinum, non sunt simul, neque unum et idem. Esse enim, secundum istos, non est nisi continua influentia a primo principio. — Sed istud stare non potest, quia secundum hæc, successio illa innovationem includeret, scilicet recentem seu novam influentiam illam indesinenter. Et quod dicunt nullum creatum totum suum esse possi-

A dere simul, negandum est, sive intelligatur de esse rei, sive de fieri, quo habet produci et conservari. Verum est tamen, quod non possidet esse suum simul quasi ex se ac propria potestate, sicut possessio sumitur in definitione æternitatis. Hinc falsum est, quod esse creaturæ hesternum et crastinum non sit idem et simul : quamvis intellectus noster continuo et tempori alligatus, accipiat illud cum quadam protensione ad dies diversos quibus coexsistit. — Hæc Henricus.

B Qui consequenter argumenta illius solvit Cf. p. 144 C et s. opinionis, quæ et Richardus solvit, dicendo quod auctoritas illa Anselmi in Proslogion intelligenda sit de mensura angelorum non quantum ad esse eorum, sed quantum ad operationes invicem succedentes et vicissitudinatas. Potest etiam responderi, quod æternitas creata seu ævum non est tota simul ita perfecte ac propria virtute sicut æternitas increata : nam et successionem quantum ad actiones secum admittit, quæ tamen non ævo, sed
C tempore quodam discreto, metiri feruntur. — Ad aliud respondetur, quod utique simplicitas ævi a simplicitate æternitatis plurimum distat ac deficit, non tamen in tantum quod prioris et posterioris successionem includat, sed quia dependet, et potentialitatem habet admixtam, nec successionem prorsus excludit a suo subjecto seu mensurato. — Ad tertium, quod loquendo de infinitate qua ævum est infinitum, non est inconveniens infinitum esse simul in actu : quia infinitas illa non est
D infinitas perfectionis, neque essentiæ, sed durationis, quæ ultra finitatem suæ entitatis et perfectionis non addit nisi negationem destructionis seu desitionis ab esse. — Ad quartum, quod in ævo realiter et ex sua natura non est nisi esse, non autem fuisse nec fore, nisi per coexsistentiam ad tempus, ut dictum est. Ideo quamvis ævo impossibile sit non coexstitisse præteritum quod ei jam realiter coexstitit, nihilo minus possibile atque intelligibile est ei non coexsistere tempus futurum, quoniam

Deus potest conservationem suam ab ævo in præsenti subtrahere. — Et per hoc patet solutio quinti. Quamvis enim ævum non queat simul esse et non esse, tamen in ipso instanti quo est, potest ei conservatio Dei auferri, et ita non erit : quemadmodum dictum est supra, p. 87 in fine. quod quamvis Deus mundum diceretur ab æterno creasse, tamen potuisset eum non fecisse, quia in illo instanti in quo fecisset, potuisset non fecisse, quia libere operatur. Sed posito uno, tollitur aliud : quemadmodum posito quod Antichristus erit, non potest non produci. — Ad ultimum dici potest, quod illa objectio sit puerilis. Nam simili modo argui posset, quod Deus non fuit diutius felix quam anima S. Francisci, quia in æternitate non est longius nec brevius, nec prius neque posterius. Quemadmodum ergo Deus diutius fuit beatus quam aliquis Sanctus, in quantum æternitas sua omni tempori vel reali vel imaginabili coexsistit aut coexsisteret si esset hujusmodi tempus; sic ævum suo modo omni tempori coexsistit et illud includit, et ævum quo anima S. Petri fuit in gloria, diuturniori coexstitit tempori quam ævum quo anima S. Francisci fuit in gloria, secundum quod ævum respicit animam ejus.

Thomas quoque de Argentina testatur, quod in angelis sit invariabile esse totum simul, quamvis sit in eis revelationum et quorumdam gaudiorum successio.

Quæritur etiam hic, Utrum nunc ævi sit idem quod ævum.

Respondet Durandus clarum esse quod sic, quoniam in duratione indivisibili non habente in se extensionem neque successionem, nequeunt differre realiter duratio et nunc durationis. Rursus, mensuræ et durationes differentes realiter, sunt durationes seu mensuræ rerum realiter differentium. Sed in æviterno non sunt aliqua realiter differentia quibus correspondeant ævum et nunc ævi : imo unum et idem esse angeli est quod correspondet utrique. Porro difficilior quæstio est, an realiter idem sint nunc temporis et tempus. Hæc Durandus.

Udalricus vero in Summa sua, libro quarto, contradicit, et dicit : Differt etiam ævum realiter a principio suo intrinseco, quod est nunc ævi; sicut in creaturis semper differt *quod est,* cujus mensura in perpetuis est nunc ævi, ab *esse,* cujus mensura est ævum : quia mensuræ differunt secundum rationem mensuratorum. Quod patet ex eo, quia quum nunc ævi sit omnino unum et indivisibile ac simplex, tamen ævum est mensura seu numerus aliqualiter compositus ex vicibus, et divisibilis in eas, licet alio modo sit simplex, videlicet in quantum est mensura invariabilis esse. Ævum enim comparatur ad æviternum ut mensura propria et adæquata in modo essendi : quoniam sicut æviterna secundum id quod sunt, stant simul, sed suo posse et agere non sunt simul; ita ævum est mensura quæ secundum aliquid est simul, et secundum aliquid non est simul. — Hæc Udalricus. Cujus positio in hoc deficit, quod ponit ævum in se includere vices, et prius posteriusque habere : et quoniam ita sentit, consequenter habuit dicere quod nunc ævi differt re ab ævo. Quumque juxta præhabita ævum non habeat vices neque successionem, aptius dicitur, quod nunc ævi non differt ab ævo realiter.

Albertus demum libro de IV Coæquævis sciscitatur de *nunc* ævi, et *quando* ævi, et dicit, quod nunc ævi differt ab ævo non in substantia, sed in esse. Esse etenim ævi est in tota duratione simul manente; sed nunc comparatur ad ipsum durans secundum quod est indivisibile unum : sicque non re seu substantia, sed proprietate seu ratione, videntur differre. — Si autem quæratur, an ex ævo relinquitur *quando ;* dicendum quod sic, sed non distinguibile per præteritum et futurum, nisi forte per accidens, scilicet per comparationem ad tempus, cui coexsistit. Unde dicimus : Quando angelus fuit, est vel erit. Hæc Albertus : de cujus verbis dictum est paulo ante. p. 146 B.

Postremo Richardus hic quærit, Utrum esse alicujus corporis habeat mensuram unigeneam cum ævo angeli. Et respondet: Videtur quibusdam quod non, quia in angelis aut nulla materia est, aut si est, ibi non est unigenea, id est ejusdem rationis aut generis, cum materia cujuscumque rei corporalis, nec forma illorum cum forma horum, nec esse unius cum alio. Ideo dicunt, quod ævum cœli empyrei ævumque angeli sunt diversa. Alii dicunt, quod propria mensura intrinseca ipsius esse cœli empyrei et mensura esse angelici unigeneæ sunt, et ipsorum unum sit ævum. Hæc Richardus.

Qui utriusque opinionis ponit et solvit motiva, nec declinat ad aliquam. Sed juxta præhabita secundum Thomam, Henricum, Petrum, ac alios multos, secunda probabilior reputatur. Substantiæ enim spirituales et corporales in eodem sunt genere saltem prædicamentali. Et sicut declarat p. 146 C. Henricus, æternitas, ævum, et tempus, non sunt nisi quædam moræ rei in essendo. Motus quoque cœlestium corporum et inferiorum multum differunt specie, imo et quodam genere subalterno; similiter elementa a mixtis, et mixta inter se (quorum quædam sunt animata, quædam inanimata; et animatorum quædam vegetativa, quædam sensitiva, quædam secundum locum motiva, aliqua rationalia): et tamen omnium horum unum est tempus. Cur ergo non omnium perpetuorum illorum, tam spiritualium quam corporalium, unum sit ævum?

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur de cœlo empyreo. De quo quidam, potissime Alexander, plures faciunt quæstiones. Verum ut immoderata vitetur prolixitas, quæro, Quid sit cœlum empyreum, et quare sit conditum, et de proprietatibus atque efficientiis seu effectibus ejus.

A Itaque quæritur primo, **Quid sit cœlum empyreum, et quare sit conditum.**

Videtur quod non sit. Primo, quia philosophi, qui naturam universi diligenter rimati sunt et scrutati, de hoc cœlo nihil locuti sunt. — Secundo, quia nec sacra Scriptura de ipso loquitur evidenter. — Tertio, quoniam non videtur habere connexionem ad ordinem universi, qui pulcherrimus esse ostenditur ex dictis philosophorum, secluso nec posito cœlo em-
B pyreo. — Quarto, in libro de Cœlo et mundo probat Philosophus, quod extra cœlum, id est primum mobile, nullum sit corpus. Deinde apparet quod non sit corpus, quoniam Strabus et Beda dicunt ipsum esse intellectuale, contemplationisque locum: contemplatio autem, quæ est spiritualis actio, corporeum non exigit locum.

In contrarium est Sanctorum auctoritas.

Ad hæc Alexander respondet: Cœlum empyreum est, et propter causas creatum
C est. Causa vero suæ creationis non est continuatio generationis et corruptionis, nec continuatio aut conservatio esse corruptibilium rerum, sed ut compleatur universum in genere corporum secundum determinata extrema et secundum medium inter ea, ad ostensionem summæ sapientiæ, omnipotentiæ bonitatisque Creatoris. Extrema autem in genere corporum sunt corpus maxime luminosum et corpus summe opacum. Primum est cœlum empyreum, secundum est terra. — Præterea,
D licet spiritus a corporibus separati non indigeant quantum ad suum esse aliquo corpore, tamen est congruentia corporis alicujus ad ipsos propter convenientiam magnam in simplicitate, claritate ac puritate: et hoc est cœlum empyreum, ut patebit. — Insuper, spiritus rationales, qui conjunguntur corporibus, quum pervenietur ad corporum resurrectionem, incorruptionem et glorificationem, congruenter collocabuntur in corpore quod est ultimæ (id est maximæ) nobilitatis in universo,

eo quod corpora illa maximam habebunt A nobilitatem : imo et ante corporum suorum glorificationem convenienter collocantur in cœlo illo propter merita sua. Unde de hoc cœlo loquitur Damascenus : Cœlum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum. Hinc continet Christum secundum naturam humanam, secundum quam Christus in ipso est definitive seu circumscriptive. Ideo quum *Ephes.* IV, 10. Christus dicitur esse, ascendisse et residere super omnes cœlos, intelligendum est quod dignitate sit super eos. Hæc Alex- B ander.

Summ. th. 2a *part. q.* 12. Circa hæc scribit Albertus : Dicendum cum Sanctis (quibus de cœlo empyreo est credendum, eo quod ipsi Patrem cœlestem præ ceteris cognoverunt), quod cœlum empyreum est cœlum supremum, et est verum corpus : in quo angeli sancti et animæ beatæ sunt, non circumscriptive, sed *Luc.* X, 18. definitive. De quo cœlo ait Salvator : Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem. Quod vocatur empyreum, id est igneum, non a calore, sed claritatis splen- C dore. Quod factum, mox sanctis angelis *Gen.* I, 1. est repletum. De quo supra illud, In principio creavit Deus cœlum et terram, loquitur Strabus : Cœlum appellat non visibile firmamentum, sed empyreum. — Dicitur autem hoc cœlum angelis sanctis repletum, non corporali repletione, nec sicut anima replet corpus, sed proportionata decoratione ad mansiones patriæ, quæ per sapientiam Dei in ipso creatæ sunt, ita quod nulla earum est vacua, sed angelo in beatitudine sibi proportionato inhabitata. D Hæc Albertus in Summa.

Porro libro de IV Coæquævis, affirmat quod cœlum empyreum sit inter omnia corpora simplicia nobilissimum corpus, et maxime uniforme, non habens diversitatem dexteri et sinistri ; et angelis sanctis repletum est, non sicut locus locatis, sed per distinctionem hierarchiarum et mansionum, et ordinem et multitudinem condecentem. Hæc ibi.

Quibus concordat Udalricus in Summa sua, libro quarto : Angeli, inquiens, creati fuerunt in cœlo empyreo et simul cum ipso. Propter quod astra matutina vocantur, quæ sunt ornamenta cœli illius, ut dicitur in libro Job : Ubi eras quum me *Job* XXXVIII, 4, 7. laudarent astra matutina ? id est in principio temporis creata : quoniam hora matutina est prima hora diei. De quo cœlo cecidisse Lucifer perhibetur. Ex quo patet, quod quum dixit, In cœlum conscendam, *Is.* XIV, 13. ut dicitur in Isaia, cœlum metaphorice intellexit altitudinem majestatis divinæ, cui volebat æquari. Hæc Udalricus. — Et illa celsitudo seu excellentia Dei, in quantum est omnia continens, ambiens et conservans, vocatur metaphorice cœlum, estque cœlum Trinitatis.

Insuper Thomas : Cœlum (ait) empyreum ratione investigari non valet. Quidquid enim de cœlis cognoscimus, visu aut motu scimus : cœlum vero empyreum nec visui nec motui subjacet, sed per auctoritatem est habitum. Hinc intellectuale vocatur, quia non visu sed intellectu cognoscitur, non quod in se non sit visibile. — Est autem præcipue lucidum. Omnis namque res determinatur a fine, quoniam secundum exigentiam finis oportet ipsam disponi. Quumque cœlum empyreum ordinetur ad statum Beatorum et corporum glorificatorum, quibus convenit maxima participatio lucis divinæ, quietis æternæ, et æternitatis supremæ ; ideo decet cœlum empyreum potissime lucidum, immobile et incorruptibile esse. Et quoniam beatitudo illa supernaturalis investigationem excedit humanam, etiam cœlum illud empyreum excedit eam, latuitque philosophos.

Verum his objici potest, quia ut ait Avicenna, causa luciditatis est congregatio partium diaphani, ut patet in crystallo. Idem asserit Commentator libro de Substantia orbis. Cœlum autem empyreum subtilissimum simplicissimumque consistit : non ergo est lucidum. Imo si tam lucidum esset, magis causaret nobis jugiter diem quam sol super nostrum exsi-

stens horizontem. — Rursus, secundum opinionem probabilem, in cœlo empyreo erit laus vocalis, quæ sine respiratione, emissione fractioneque medii esse nequit. Imo et corpora glorificata per donum agilitatis movebuntur in eo : ergo scindetur. Et ita non videtur esse incorruptibile neque indivisibile. — Amplius, natura est principium motus, secundum Philosophum: sed cœlum empyreum est corpus naturale, ergo et mobile.

Respondendum, quod prima objectio illa convincit, quod cœlum empyreum non est taliter lucidum quod radios visui nostro visibiles emittat. Propter quod nec ignis elementaris in propria sphæra lucet. — Ad aliud dicendum, quod dubium est an post resurrectionem communem laus vocalis erit in cœlo : quibusdam dicentibus, quod ibi solum erit laus mentalis, quæ dignior est : quia nec respiratio erit ibi, sine qua vox non formatur, ut dicitur secundo de Anima. Alii dicunt ibi futuram laudem vocalem, ut nihil in Sanctis vacet a laudibus Dei, neque mens neque lingua. Quomodo autem esse valeat, dicunt quod in pulmone et instrumentis vocalibus est aer inclusus, per quem poterunt voces formari, quemadmodum animalia habentia spiritum complantatum, ut dicitur in libro de Somno et vigilia, formant vocem. Et hoc quantum ad aliquid videtur conveniens, quoniam ad formationem vocis non est necessaria expulsio vel attractio aeris : nam respirando aut exspirando non potest animal vocem formare, ut dicitur secundo de Anima. Sed quantum ad aliquid non videtur sufficiens : quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed item exterior, cujus confractione et motu sonus deferatur. Ideo plus addendum est, utpote, quod quædam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, ut species colorum ; quædam secundum esse materiale, sicut in gustu et tactu; quædam utroque modo, ut species odoris cum evaporatione fumali : et similiter est de sono et motu. Ibi tamen species soni

A defertur secundum esse spirituale tantum: ideo non oportebit ad hoc ibi consistere motum aut confractionem, nec condensationem. Potest quoque dici, quod ibi erit confractio cœli empyrei ; nec hoc erit ignobilitatis quod erit instrumentum motum a lingua glorificata, atque divinæ laudis materia. Nec inde consequitur quod generabile aut corruptibile erit, quoniam raritas et densitas æquivoce competunt corpori illi et inferioribus istis. Sic et astrologi inter duas sphæras quæ scindi
B nequeunt, aliquod ponunt spatium repletum corpore divisibili, quum in spatio illo motus sit planetarum in epicyclo. Verumtamen quid de his verum sit, est incertum : quia nec fide determinatur, nec ratione probatur. — Ad ultimum, quod naturale dupliciter dicitur. Primo, prout dividitur contra ens in anima. Sicque dicitur naturale quidquid habet esse firmum in rerum natura : et ita cœlum empyreum ac angeli dicuntur naturalia; nec omne tale naturale est mobile. Secundo,
C prout dividitur contra ens divinum, quod abstrahit a motu atque materia. Sic naturale vocatur id tantum quod movetur et ad generationem ac corruptionem entium ordinatur : et ita cœlum empyreum non est ens naturale, sed divinum, ad electorum gloriam ordinatum. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de hac re scribit in prima parte Summæ, quæstione sexagesima sexta : Cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et rur- art. 3.
D sus per auctoritatem Basilii. In cujus cœli positione partim conveniunt, puta in hoc quod sit locus et mansio Beatorum. Dicunt etenim Beda et Strabus, quod factum, mox angelis est repletum; Basilius quoque in secundo Hexaemeron : Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, sic remunerandi pro dignis operibus, restaurantur in ea quæ extra mundum est luce, et ibi quietis domicilium sortientur. Differunt autem in ratione ponendi. Strabus quippe et Beda idcirco ponunt hoc cœlum, quoniam fir-

Gen. I, 8. mamentum, per quod cœlum sidereum intelligunt, non in principio sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ideo ponit hoc, ne videatur Deus opus suum a tenebris inchoasse : quod Manichæi calumniantur; unde et deum veteris Testamenti, deum nominant tenebrarum. Hæ autem rationes non multum cogunt. Quæstio namque de firmamento, quod secunda die dicitur factum, aliter solvitur ab Augustino ac aliis Sanctis. Objectio vero de tenebris, secundum Augustinum solvitur per hoc quod informitas, quæ per tenebras designatur, non præcessit formationem duratione seu tempore, sed origine seu ordine naturæ. Porro secundum alios, quum tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, quod ea quæ produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis instituit, postea vero ea ad perfectum deduxit. — Potest autem convenientius ratio sumi ex conditione gloriæ. Exspectatur equidem in futura remuneratione gloria duplex, videlicet spiritualis et corporalis, non solum in glorificandis humanis corporibus, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria a mundi principio in beatitudine angelorum, quorum æqualitas Sanctis promittitur. Hinc fuit conveniens ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore quod ab exordio sæculi fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, atque totaliter lucidum : quemadmodum tota corporalis creatura exspectatur post resurrectionem futura. Nec ex his sequitur quod illuminet aerem : quia ut in secundo Hexaemeron fatetur Basilius, cœlum factum est rotunditate conclusum, habens corpus spissum, ac adeo validum ut possit ea quæ habentur extrinsecus, ab interioribus separare. Ob hoc necessario regionem relictam post se, luce carentem constituit, utpote fulgore superradiante cœli empyrei excluso a regione inferiori. Sed quoniam corpus firmamenti etsi sit solidum, tamen diaphanum est, quod non impedit luminis transparentiam,

(Matth. XXII, 30.)

A ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus, non obstantibus mediis cœlis; potest aliter responderi, videlicet quod cœlum empyreum habet lucem non condensatam, propter quod radios non emittit, sed subtilem ; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est claritati naturali conformis.

Denique Augustinus decimo de Civitate Dei testatur, quod Porphyrius discernebat a dæmonibus angelos, ita ut aeria loca dæmonum, ætherea seu empyrea esse diceret B angelorum. Sed Porphyrius tanquam Platonicus cœlum sidereum posuit igneum esse : ideoque vocavit empyreum sive æthereum, prout nomen ætheris ab inflammatione accipitur, non ut Aristoteles ait, a motus velocitate. Quod dico ne quis opinetur Augustinum posuisse cœlum empyreum sicut nunc ponitur a modernis. — Hæc Thomas.

Circa hæc dubitatio oritur ex eo quod Thomas affirmat Porphyrium tanquam Platonicum æstimasse cœlum sidereum igne- C um esse. Per quod innuit Thomas Platonem ita sensisse : quod non videtur. Dixit enim cœlum illud aqueum esse, et stellas ex igne, ut infra patebit. — Rursus, quod Thomas scribit cœlum empyreum non inveniri positum nisi auctoritatibus Bedæ et Strabi atque Basilii, impugnatur : quia quod ait Damascenus libro secundo, Cœlum est continentia visibilium et invisibilium, non verificatur proprie nec secundum Damasceni intentionem, nisi de cœlo empyreo. Propter quod libro de Coæquæ- D vis scribit Albertus : Sancti dicunt, Damascenus potissime, cœlum empyreum continere sanctos angelos et Beatos. De eodem cœlo, secundum Damascenum et antiquos expositores, dixit Apostolus raptum se usque ad tertium cœlum. De quo rursus : Scimus, inquit, quia si terrestris domus nostra dissolvatur, quod ædificationem a Deo habemus, domum non manufactam in cœlis. Gregorius quoque multa de hoc cœlo videtur dixisse diversis in locis. Et quod ad Hebræos scripsit Apostolus, Non

(II Cor. XII, 2. — Ibid. V, 1. — Hebr. IX, 24.)

in manufacta sancta Jesus introiit, exemplaria verorum, sed in ipsum cœlum : non nisi de cœlo empyreo aptissime sumitur. Atque in hoc cœlo ait Gregorius peccasse diabolum, ac inde delapsum. De quo itidem cœlo Hieronymus in sermone de assumptione gloriosissimæ Virginis multa deprompsisse probatur.

Circa hæc loquitur Petrus : Omnia corpora facta sunt propter corpus humanum, quod est forma naturali perfectissima informatum. Hinc secundum intentionem naturæ, finis est corporum aliorum. Corpus autem humanum duplicem habet statum : unum mortalitatis in præsenti; alium immortalitatis in futuro. Ideo Deus quædam ei præparavit secundum præsentem statum præcipue, ut visibilia corpora; quædam vero secundum statum futurum, ut cœlum empyreum : et hæc est causa creationis illius præcipua, quamvis et aliæ possint esse causæ creationis illius nobis occultæ. Hoc igitur cœlum in propria natura sensibile est, quamvis intellectuale dicatur quoad nos, et propter contenta seu habitantes in ipso.

Inducuntur etiam rationes quod sit. Nam sicut simplex est ante compositum, et unum ante multa; sic uniforme ante multiforme. Ergo ante cœlum firmamenti multiforme, est cœlum uniforme per totum, puta empyreum. — Item, dum aliquid compositum est ex duobus, si unum illorum invenitur per se, et aliud. In genere autem cœlorum est unum constans ex luminoso et non luminoso, ut cœlum stellatum; et unum totum non luminosum ex se, ut orbis lunæ. Ergo est aliud totum luminosum. — Rursus, centrum et circumferentia sunt contrariarum proprietatum : unde et ipsa sunt termini motuum oppositorum. Centrum autem mundi est totum opacum : ergo extremum mundi est totum clarum et splendidum. Hæc Petrus.

Idem Richardus. Qui etiam quærit hic, utrum cœlum empyreum sit stellatum. Ad quod respondet : Cœlum illud non est stellatum, sed per totum uniformiter lu-

A minosum, quamvis luminositas illa lateat sensus mortalium. Quod est vel ideo, quoniam improportionabilis est oculis non glorificatis, quemadmodum lux corporum glorificatorum; vel quoniam aquæ quæ sunt supra firmamentum, non sunt illius luminis traductivæ; vel quia ob nimiam ejus distantiam multiplicatio sui luminis non protenditur usque ad visum nostrum, nisi forsan ita debiliter ut a visu nostro nequeat percipi; vel quia non adest ei influentia Dei ad hoc ut se multiplicet B sensibiliter usque ad nos. Verumtamen quum aquæ quæ super firmamentum esse dicuntur, sint ita perspicuæ ut ab auctoribus cœlum crystallinum vocentur, quod impediant illius luminis transfusionem non video, nisi adesset alia causa. Voluit demum Deus cœlum empyreum esse absque ornatu stellarum, quoniam cives ipsius et corpora Beatorum erunt ei pro præclarissimo ornamento. Unde ad illud cœlum forsitan pertinet illud Apocalypsis : Civitas non eget sole neque luna, ut luceant C in ea; nam claritas Dei illuminabit eam, et lucerna ejus est Agnus.

Gen. I, 7.

Apoc. XXI, 23.

Insuper de his scribit Bonaventura diffuse. Verum sententia sua quasi tota præhabita est. Fatetur in primis, quod de hoc cœlo empyreo exponit Damascenus quod scriptum est, In principio creavit Deus cœlum et terram. Et addit : Ponendum esse hoc cœlum, persuadet triplex ratio finis, id est causæ finalis propter quam factum est. Prima est perfectio universi. Quum enim cœlum quoddam sit lumino- D sum et difforme, si non esset cœlum totum luminosum et uniforme, deesset universo quædam perfectio. Secunda est, ut cœlum supremum mobile habeat orbem fixum, infra quem et in quo tanquam in loco moveatur. Tertia, ut congruum habitaculum Beatorum, præsertim hominum glorificatorum, consistat. Finis autem necessitatem imponit his quæ ordinantur in ipsum. — Nec putandum, quod cœlum empyreum illuminetur a sole. Non enim ab inferioribus recipit lumen, nec indiget.

Gen. I, 1.

Talis quoque est limitatio virtutis ipsius solis, quoniam nihil agit ultra terminum sibi a Deo constitutum. Hinc quemadmodum ignis quiescit perveniens ad horizontem seu sphæram lunæ, et terra ad centrum perveniens; sic radii solis non protenduntur ultra firmamentum. Sol namque lucerna est hujus sensibilis mundi. Tanta quoque est influentia et luminositas cœli empyrei, quod lux et influentia solis non pertingit ad ipsum, sed absorbetur ab ipso, sicut lumen candelæ a solis luce.

Est ergo hoc cœlum, quoniam in quolibet genere mobile præsupponit immobile, et fluxum influxibile, ad quod terminatur : et ideo supra omnes mobiles cœlos, est cœlum quoddam immobile, quieti Beatorum correspondens. Habitatio namque habitatoribus proportionanda est. — Rursus, in quolibet genere in quo ponitur infimum et medium, ponitur et supremum. Porro gradus corporum attenditur penes gradus lucis atque perspicui, quæ sunt proprietates corporum principales : quumque terra sit corpus opacum simpliciter, exigit ordo ut sit corpus luminosum simpliciter, quod dico cœlum empyreum. — Hæc Bonaventura.

Quocirca sciendum, quod et philosophi posuerunt quoddam cœlum simplex, lucidum, diaphanum, uniforme, sphæricum, non stellatum : videlicet nonam sphæram, quam dixerunt mobilem esse. Et de hac sphæra asserit Damascenus : Quoniam qui foris sunt sapientes, id est philosophi, ipsam sine stellis sphæricæ esse figuræ aiunt.

Amplius præinductis pro majori parte concordat Durandus. Aliqua vero quasi corrigere volens : Aliqui (inquit) dicunt, quod cœlum empyreum principaliter factum est propter ordinem universi. Quod ita declarant : Inferiora in entibus secundum sui supremum attingunt superiora secundum illorum infimum, ut B. Dionysius contestatur. (De Divin. nom. c. VII.) Intelligentia autem est motor immobilis : ergo oportet quod sit aliquod corpus ipsam attingens quoad ejus

A immobilitatem, quæ quid infimum est in ea, intellectualitas vero est supremum in ipsa. Sicque oportet esse quoddam immobile corpus cœleste, quod est cœlum empyreum. — Istud insufficienter dictum videtur. Præfatus etenim ordo rerum penes essentialia est pensandus. Sed esse immobile, non est essentiale neque intrinsecum cœlo empyreo : quoniam posset moveri, sicut et alii orbes possent quiescere non mutata natura eorum. Hæc Durandus.

B Sed reprobatio ista non valet, quoniam ordo ille prætactus tam quantum ad essentialia quam quoad accidentalia rerum perpenditur. Unde et divinus Dionysius in libro de Angelica hierarchia assignat (cap. vel XII.) hoc modo connexionem et ordinem inter angelicam et ecclesiasticam hierarchiam, quod infimi in ordine angelicæ hierarchiæ proprie angeli nuncupantur, qui de choro sunt infimo; supremi quoque in ordine ecclesiasticæ hierarchiæ, utpote sacerdotes, potissime præsules, angeli appellan-

C tur, juxta illud Malachiæ : Labia sacerdotis (Malach. II, 7.) custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quoniam angelus Domini exercituum est. Apostolus quoque : Mulier, (I Cor. XI, 10.) ait, debet velata esse, et propter angelos, id est sacerdotes. Certumque est quod ordo iste penes accidentalia perpendatur. Sic rursus divinus Dionysius fassus est, quod (De Cœlest. hier. c. V.) status evangelicæ legis medio modo se habet inter statum veteris Testamenti statumque angelorum : quæ coordinatio in accidentalibus sumitur. — Denique, quam-

D vis homines universi unius sint speciei specialissimæ, nihilo minus multiplex ordo est inter eos in officiis, gradibus, dignitatibus, gratiis, virtutibus, donis, prout ad Corinthios docet Apostolus. Quod tam (I Cor. XII, 28.) in spirituali quam in civili statu atque regimine facile est pensare. — Insuper, juxta hunc modum in tricesima prima propositione libri de Causis asseritur : Inter rem cujus substantia et actio sunt in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento tem-

poris, exsistens est medium, et est illud cujus substantia est in momento æternitatis et actio in momento temporis. — Postremo, essentiales ac propriæ differentiæ rerum, præsertim cœlestium, latent nos : ideo circumloquimur, designamus atque exprimimus eas per accidentalia quædam. Illa itaque reprobatio nullius censetur valoris.

Addit quoque Durandus, quod non propter angelos factum sit cœlum empyreum : quia ut aliqui probabiliter dicunt, angelis non convenit esse in loco nisi secundum operationem quam habent circa locum, et adhuc secundum illam dicuntur ibi metaphorice esse. — Verum [p. 150 D'.] ista objectio satis soluta est. Angelis namque non propter necessitatem sed congruentiam locus ille est deputatus. Qui etiam proprie sunt in loco definitive, non circumscriptive aut commensurative : quamvis absolute loquendo, non dicantur proprie esse in loco, juxta quod ait Boetius, quod propositio apud sapientes per se nota est, angelos seu incorporalia non esse in loco. Itaque angelis seu contemplationi deputatur pro loco cœlum empyreum : quemadmodum orationi et laudi divinæ in hac vita materialis ecclesia ; non quod extra illam Deus orari ac laudari non possit nec debeat, sed per congruentiam quamdam, ut etiam Thomas disseruit. [Cf. t. XX, p. 452 B'.] Et sicut materialis ecclesia ex sua consecratione quamdam idoneitatem sortitur ut in ea oratio lausque divina efficacior ac Deo sit acceptior, ita credendum videtur, quod cœlum empyreum sit domus a summo legislatore, totius benedictionis consecrationisque fonte, ab exordio dedicata ac deputata ad ipsius beatificam fruitionem, plenissimum cultum perpetuumque præconium. Rursus, quamvis angeli non sint pars universi corporei, pertinent tamen ad illud tanquam administratores et gubernatores ipsius ; et decentissimum fuit ut universitas creaturarum tanquam unus Creatoris exercitus ad invicem et ad Deum principaliter coordinatus, uno contineretur

A ambitu, palatio, sphæra ac zona, in signum quod Omnipotentis imperium nullum creatum queat evadere. Ideo apte prolatum est, quod cœlum empyreum est continentia, id est mansio contentiva, visibilium et invisibilium creaturarum.

Insuper de hoc cœlo ait Guillelmus prima parte de Universo : Quoniam tanto Prophetæ (videlicet Moysi) primum credidit gens Hebræorum, inducta signis ac mirabilibus in quibus missus est ut ei crederetur ab ipsis, per quæ etiam humiliato B rege Ægyptiorum, et flagellata Ægypto flagellis quibus nec dii Ægyptiorum resistere poterant, populum Hebræorum a servitute liberavit Ægyptia ; gens quoque Christianorum non minus credidit eidem Prophetæ, quin etiam magnificentius atque sublimius sentit de ipso, ejusque sermones reputat, sicut vere sunt, Dei sermones, et nefas esse contradicere eis : prosequar ejusdem narrationes Prophetæ, et declarabo veritatem in qua utraque lex concordat. Dico itaque, quod cœlum sum- C mum, id est empyreum, est ultra et supra novem notos nominatosque cœlos, supereminens eis distantia multa : quod est habitatio angelorum. Et terra est ejus contrarium, non secundum se totam, sed secundum medium sui, quod vocant infernum. Quemadmodum enim infernus locus est puræ et maximæ ac solius miseriæ, sic cœlum illud est puræ et maximæ ac solius felicitatis et gloriæ. — Porro indigentia pars miseriæ est. Quumque omnis motus sit propter indigentiam, et si fuerit D localis, erit propter indigentiam loci aut situs, qui per motum quæritur ; ergo cœlum illud immobile est. — Præterea, sicut infimo corpori, videlicet terræ, debetur infimus locus tanquam ei naturalis et proprius, et ob id naturaliter in eo quiescit quiete perpetua ; ita supremus locus in mundo debetur alicui corpori tanquam ei naturalis et proprius, atque ob hoc in ipso quiescit perpetue. Est igitur ultra novem cœlos mobiles cœlum aliud quietissimum. — Adhuc autem manifestum est, mansio-

nem hominum beatificandorum esse seorsum (A) a tempestate et turbine tantæ rapiditatis, utpote pacatissimam. Nec alius locus convenit illis corporibus quam cœlestis, quoniam corpora illorum majoris incomparabiliter gloriæ erunt quam aliquod ex novem cœlis aut stellis.— Rursus, corpus quod non indiget motu neque ut perfectione neque ut via ad perfectionem, prius ac melius est corpore indigente alterutro dictorum modorum. Primum ergo et summum corpus est immobile. Quod si tale corpus universo deesset corporeo, magna (B) ei deesset perfectio, sicut et mundo sublunari si ei deesset ignis aut aqua.

Nec extraneum debet videri quod et propter angelorum congruam ac condecentem habitationem factum perhibetur hoc cœlum, quum et unusquisque in se ipso valeat experiri quantum ad animas spectet humanas incorporales de habitatione in suis corporibus, quæ habitacula sunt earum; quantum corporum suorum diligant speciositates, sanitates, et alias habitudines bonas, imo et domorum et (C) atriorum, hortorum, urbium et provinciarum eminentiam et decorem. Qui ista attendit, conspicere potest ad angelos pertinere de nobilitate et speciositate cœli empyrei.

Ipsum quoque universum quasi contrario modo se habet ad hominem. Quemadmodum enim homo habet cor intus et corpus extra : sic universum viliorem et corpulentiorem habet sui partem, videlicet terram, inferius; subtiliorem vero sui partem, utpote cœlum empyreum, tanquam cor, habet exterius ipsum circumdans. (D) Et sicut cor hominis parvum est comparatione corporis sui, sic econtrario universum habet quasi cor incomparabiliter majus parte sua inferiore. Cor namque est quasi vas et receptaculum vitæ atque vitalium, et sedes animæ, totum residuum regentis et administrantis. Sic cœlum ultimum seu empyreum ea quæ maxime vitalia sunt in mundo continere necesse est, et esse thronum ac solium Creatoris cuncta gubernantis ac disponentis. Hinc sæpe loquitur in Prophetis : Cœlum mihi sedes est; et, In cœlo sedes ejus. (*Is.* LXVI, 1. *Ps.* X, 5.) Et quicumque de gloria Dei dignum quid locuti sunt, cœlum sedem ejus esse dixerunt, quemadmodum et in libro Cœli et mundi Aristoteles narrat. — Porro sedem oportet esse quietam et stabilem. Est igitur cœlum empyreum velut amictus splendoris totius mundi, et quasi tectum pulchritudinis præclarissimi palatii Dei dominatoris omnium sæculorum, et velut operimentum speciosissimum templi ipsius, quod utique totus mundus est. Estque habitaculum gloriæ ejus penetrale ac intimum, et alia comparatione, tanquam sacrarium Dei continens atque recipiens quæcumque in toto universo sunt sancta, ac digna in tanto reponi sacrario. — Cujus item utilitas est manifestatio gloriæ ac magnificentiæ Creatoris. Quemadmodum enim in regali palatio in hoc mundo ex adsistentibus regi, ex multitudine et varietate ministrorum, ex ornatu et apparatu ipsorum, et ex ipsis obsequiis eorumdem, ex ipsa etiam mirificentia et decore palatii, elucet magnificentia et gloria regis; ita in cœlo empyreo gloria Dei inæstimabiliter cernitur, ubi innumerabilium cœlestium militiarum chori laudes ipsius ineffabilis concentus suavitate resonant incessanter.

Idem demum est ordo substantiarum atque locorum. Ideo sicut angeli sancti primo creati sunt, ita cœlum empyreum. Nam et ipsum est quasi aula palatii Regis summi : aula autem ædificatur in primis. — Postremo de materia cœli hujus merito dubitatur. Et fuit unus (quem Hebræi reputant fuisse philosophum) dicens, quod Deus de splendore pallii sui fecit hoc cœlum; terram vero, de nive quæ fuit sub pedibus ejus. Quod quum juxta superficiem planitiemque verborum nequeat stare, alter Hebræorum philosophus dixit illum per verba ista intellexisse, quod de alia et puriori materia factum sit cœlum quam terra. Sed de materia cœlestium corporum infra tractabitur. Hæc Guillelmus.

QUÆSTIO IV

Quarto principaliter quæritur, **An cœlum empyreum agat in alia, præsertim in corpora inferiora.**

Videtur quod sic. Primo, quia nihil est expers propria operatione; et quanto substantia est dignior, actualior atque formalior, tanto est ad operandum influendumque aliis magis apta, potens et efficax. Cœlum autem empyreum inter omnia corpora formalius, actualius digniusque consistit. — Secundo, in omni creato sunt, esse, posse et agere; et quo esse præstantius est, eo posse est efficacius et actio altior. Altius autem et perfectius est aliis bonitatem propriam communicare et conservativa influere, quam in se ipsum tantum peragere, ut divinus Dionysius sæpius protestatur. Quanto igitur cœlum empyreum aliis orbibus nobilius splendidiusque consistit, tanto causalius est in alia corpora. — Tertio, Platonici quædam corpora dicebant deificata, eo quod divina proprietate, utpote generali causalitate, in hæc inferiora ornata sint, prout etiam in Elementatione theologica Procli et in libro patet Causarum. Sed cœlum hoc inter corpora cuncta deiformius judicatur. — Quarto, locus est conservativus et salvativus locati, secundum Philosophum quarto Physicorum. Quum ergo cœlum sit visibilium et invisibilium locus secundum præhabita, influit omnibus eis.

In contrarium est communis positio : imo si in inferiora influeret, patuisset philosophis. Omnia quoque quæ naturaliter fiunt, salvantur non ponendo cœlum empyreum, ut philosophi atque astrologi docent.

Ad hoc Bonaventura respondet : Circa hoc duplex fuit opinio. Quidam etenim naturales dixerunt, quod cœlum empyreum influit in hæc corpora inferiora, etiam nobilissima influentia. Quum enim sit cor-

A pus, necesse est influentiam ejus, si qua est, consistere corporalem. Quumque sit nobilissimum inter cœlestia corpora, super nobiliora corpora influentiam habet : et talia sunt corpora humana, quæ ad nobiliores formas, utpote rationales animas, ordinantur, quæ nobiliorem quoque dispositionem requirunt in suis corporibus. Quum ergo natura lucis disponat ad vitam, et triplex sit vita, secundum triplicem differentiam animæ differens gradu ac dignitate; Deus condidit tres cœlos inter se
B ordinatos gradu ac dignitate non solum naturæ, sed etiam influentiæ : ita quod cœlum sidereum ex se ordinatur ad conciliationem elementorum in mixto, ad recipiendum animam vegetativam; crystallinum, ad susceptionem sensitivæ; empyreum, ad susceptionem rationalis. Et hoc rationabile esse videtur, non solum ratione ordinis influentiæ, sed etiam ratione conformitatis naturæ. Cœlum quippe empyreum locus est spiritualium substantiarum, locus quoque corporum glorificato-
C rum. Quumque convenientia sit loci ad locatum occulta vel manifesta, videtur influentia cœli illius esse nostris corporibus consona, et nostris animabus amica, non ratione earum, sed corporum quæ informant. — Alia opinio fuit huic omnino contraria, utpote, cœlum empyreum nullam sortiri influentiam in ista inferiora, quoniam corpora non influunt mutuo nisi secundum ordinem Conditoris, habito respectu ad finem : quumque empyreum ad perfectionem universi sit conditum ut lo-
D cus sit Beatorum, regio ejus et lux a nobis semota est et occulta, quemadmodum gloria ipsa, quam sola fide tenemus. Ideo dicunt, quod empyreum non est ad hominis obsequium in præsenti, sed in futuro; nec meliorabitur, imo uniformiter in sua dignitate subsistet.

Quælibet vero harum opinionum satis exstat probabilis : quæ autem sit verior, non plane apparet. Quis etenim novit an Deus cœlo illi hanc occultam indidit influentiam super corpora nostra ratione

nobilitatis et conformitatis? Hoc nec auctoritate nec ratione faciliter potest revelli. Rursus, nec ratio efficax neque auctoritas pandit quæ sit necessitas influentiæ hujus, præsertim quum ceterorum influentia corporum videatur sufficere. Idcirco in neutram partem declinando, dicendum videtur, quod quum cœlum empyreum sit primum creatum inter corpora, et maximum mole ac virtute : quia est maximum mole, omnia corporalia locat per ambitum et continentiam; et quoniam maximum est virtute, cetera vegetat et conservat per suam influentiam. Omittendo igitur influentiam quam habere dicitur super corpora humana, sustineri potest, quod aliquam habeat influentiam et aliquem effectum super corpora inferiora, tanquam primum causatum corporeum super sequentia : et rationes ad hoc inductæ, sunt concedendæ. — Hæc Bonaventura.

De hac re breviter et obscure scribit Albertus. Nempe in Summæ secunda parte sic arguit : Secundum ordinem naturæ, primum et supremum influentiam habet super inferiora. Et sicut ait secundo de Generatione Philosophus, idem eodem modo se habens, semper facit idem. Si ergo cœlum empyreum est uniforme in lumine, secundum cœlum, cui influit formam atque virtutem, erit uniforme in lumine. Sed hoc est falsum : quia secundum cœlum est firmamentum, quod est valde difforme in lumine, ut patet in difformitate stellarum, in partibus etiam cœli non stellatis. — Ad istud respondet : Non est semper verum, quod idem eodem modo se habens, semper facit idem, nisi et recipiens etiam eodem modo se habeat. Hinc quamvis dicamus, quod primum cœlum influit super secundum, non tamen oportet quod secundum sit uniforme ut primum, quia secundum non se habet eodem modo in recipiendo : nam in quadam sui parte receptivum est luminis, in quadam non. Hæc in Summa. — Porro libro de IV Coæquævis eamdem objectionem sic solvit : Cœlum empyreum influit A inferioribus. Verum ut ait Philosophus in libro de Substantia orbis, et item Boetius, actio agentis non est secundum potestatem agentis tantum, sed etiam secundum potestatem et dispositionem recipientis. Propter hoc, quum inferiores cœli non sint æque nobiles cum cœlo empyreo, non ita uniformiter suscipiunt lumen sicut influit eis.

In his verbis fatetur Albertus, quod cœlum empyreum influit inferioribus cœlis, præsertim proximo sibi cœlo, formam, B virtutem et lumen. Videtur quoque hic insinuare, quod cœlum stellatum sit cœlo empyreo proximum, quanquam tam in Summa quam alibi dicat cœlum crystallinum seu nonam sphæram vel primum mobile inter hæc mediare. Nec Albertus vult dicere, quod cœlum empyreum influat alicui cœlo formam substantialem.

Dicit rursus [in libro de IV Coæquævis] : Bene concedi potest, quod cœlum empyreum innovabitur. Et addit : Sententia ista de cœlo empyreo, quod sit uniforme atque C immobile, sub opinione est, non de his quæ ponit fides. Philosophi vero non ponunt ipsum, quia locuti sunt de superioribus quantum ex sensu cognoscitur, aut secundum consequentiam rationis. Et secundum sensum apparent nobis tantummodo octo sphæræ. Nona vero probatur secundum consequentiam rationis. Decima vero, quæ ponitur immobilis, nec sensu nec forti ratione manifestatur. Hæc Albertus.

At vero Thomas in his aliter sentiens : D Cœlum (inquit) empyreum nullam super alia corpora influentiam habet quæ rationabiliter poni possit. Non enim ponimus corpus aliquod influentiam habere super aliud nisi per motum, quoniam ut in libro de Causis asseritur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimit in res nisi movendo eas : multoque minus corpus. Nullum vero corpus movet nisi motum, ut probant philosophi. Cœlum namque per motum suum causat generationem et corruptionem in inferioribus :

propter quod octavo dicitur Physicorum, quod motus ejus est quasi vita exsistentibus omnibus. Unde et Rabbi Moyses loquitur, quod cœlum in universo est sicut cor in animali : cujus cordis si motus ad horam quiesceret, vita corporis finiretur. Quumque cœlum empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter dici influentiam super inferiora habere. Constat quippe quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potuerit ei dare influentiam absque motu; sed quoniam hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, idcirco præfata illa opinio eadem facilitate contemnitur qua recipitur : præsertim quum in talibus non quæratur, quid Deus per miraculum facere queat, sed quid rei naturæ conveniat, prout secundo super Genesim disseruit Augustinus. — Unde opinio illa super tria falsa fundatur. Primum est, quod dispositio quæ est in corpore humano, esse non valeat ex solis virtute : quum tamen nobilissima dispositio quæ unquam potest esse in corpore ad formam, sit infra cœli nobilitatem, ita quod eadem est virtus cœlestis qua corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animæ vegetabilis, sensibilis, ac rationalis. Nec oportet si hoc cœlum disponat ad animam vegetativam, quod disponere nequeat ad sensitivam, nisi probetur quod illud sit ultimum suæ virtutis : quod falsum est. Secundum est, quod lux sit corpus materialiter veniens in aliquam compositionem. Tertium, quod sit medium inter animam et corpus. Quæ sunt absurda. Hæc Thomas in Scripto.

Præterea Thomas videtur hoc loco de incerto nimis assertive locutus, nec ratio ejus concludit. Multa etenim agunt in alia sine motu suo locali : quemadmodum magnes attrahit ferrum, et lupus etiam si immobiliter stet, influit ovi inimicitiæ speciem ac timorem et fugam, et candela stans fixa, illuminat rem ei objectam. Nec positio illa quam reprobat, ponit lumen esse corpus, aut materialiter advenire in

A compositionem inferiorum; sed virtualiter eis influere, ac diversos ibi effectus producere : quod negari non valet, et ipsemet Thomas alibi hoc concedit. Nec inconveniens est quod lux dicatur media inter animam et corpus : medium, inquam, conciliativum, præparativum atque aptificans ad hoc quod corpus immediate receptivum sit animæ.

Hinc demum idem sanctus ac venerabilis Doctor in prima parte Summæ, quæstione sexagesima sexta, de hac re consultius

B loquens, sic arguit : Secundum Augustinum tertio de Trinitate, inferiora corpora per superiora quodam ordine diriguntur. Si ergo cœlum empyreum est quoddam corpus supremum, oportet quod habeat aliquam influentiam in corpora inferiora. — Ad quod respondet ibidem : Satis probabile est, quod cœlum empyreum, secundum quosdam, quum sit ordinatum ad gloriæ statum, non habet influentiam in corpora inferiora, quæ sunt sub alio ordine, tanquam deputata ad naturalem rerum art. 3.

C decursum. Probabilius tamen videtur dicendum, quod sicut supremi angeli, qui adsistunt, influentiam habent super medios et infimos angelos, qui mittuntur, quamvis ipsi, secundum B. Dionysium, non mittantur; ita cœlum empyreum influentiam est sortitum super corpora quæ moventur, quamvis ipsum non moveatur. Ideo dici potest, quod cœlum empyreum influit in primum mobile cœlum, non aliquid transiens adveniensque per motum, sed aliquid stabile et fixum, puta virtutem De Cœlest. hier. c. VII. Ibid. c. VI.

D continendi et causandi, aut aliquid tale ad dignitatem pertinens. Hæc in Summa.

Idem Petrus; et addit : Inconveniens videtur, quod corpus tam magnum ac nobile, influentia et operatione careat usque ad resurrectionem futuram. Ideo dici potest, quod cœlum empyreum comparatur etiam ad corpora inferiora, atque ad hominem, propter quem creatum est, et secundum statum præsentem influit corporibus inferioribus, mediante multitudine stellarum ac orbium, continendo conser-

vandoque ea. Sed principalis ejus utilitas est respectu status futuri, in quo erit hominum electorum regio gloriosa. Hæc Petrus.

Richardus quoque : Mihi (ait) videtur, quod cœlum empyreum ordinatum est ad obsequium hominis non solum in patria, sed item in via. Et forsitan influentia ejus præsertim cooperatur ad debitam proportionem dispositionis corporis humani, quum cœlum illud sit nobilius inter cœlos, quemadmodum corpus humanum est nobilissimum inter corpora generabilia et corruptibilia, imo et nobilius cœlo, in quantum anima informatum, quum cœli sint inanimati, ut infra probabitur.

Si autem objiciatur, quod corpora cœlestia non agunt in inferiora nisi per lumen et motum : cœlum autem empyreum non spargit lumen inferius, neque movetur, ut patuit. Respondendum, quod virtus cœlestium corporum interdum bene pertingit ad inferiora, quando lumen eorum non pertingit ad ea. Luna namque exsistente sub hemisphærio nostro, bene fit fluxus et refluxus maris ubi lux lunæ non pertingit, videlicet versus hemisphærium nostrum. Sic et virtus aliqua empyrei cœli potest inferiora attingere, quamvis lumen ejus ad eadem non pertingat. Denique motus non fuit cœlestibus corporibus necessarius propter influentiam, sed propter influentiarum contemperantiam. Nam quamvis sol staret, tamen lumen et calorem influeret. Sed quoniam influentiæ nequeunt proportionari nisi alternentur, ad quod motus cœlestium requiritur; ideo datus est illis motus. Et sicut omne mobile reduci oportet ad immobile, sic forsan influentiæ cœlorum mobilium, quæ alternantur, juvantur et contemperantur per influentiam cœli empyrei, nec ejus influentia alternatur.

Verumtamen quidam dicunt, quod ab una parte ejus alia virtus influitur quam ab alia : quoniam etsi sit uniformiter luminosum, non tamen est uniformiter virtuosum. Nam quarto Moralium ait Gregorius : Terra aere fecundatur, aer cœli qualitate disponitur. Quum ergo, ut dicunt, videamus terras æqualiter ab utroque polo distantes, sicque habentes omnem influentiam cœlestium corporum mobilium æqualem, dispositiones habere diversas, corpora quoque humana in terris illis inclinationes habere diversas, ac semper ita fuisse ex quo terræ illæ inhabitari cœperunt; videtur hoc esse quoniam terræ illæ diversas influentias cœli receperunt empyrei, quæ non alternantur. Nec dici potest hoc esse quoniam sphæra octava continue mutet polum : quia tunc terræ illæ non semper fuissent in dispositionibus ita sibi repugnantibus, sicut fuerunt. — Alii dicunt, quod sicut cœlum illud est uniforme in lumine, ita et in virtute, omnesque partes ejus virtutem uniformiter influunt. Dicunt quoque, diversitates naturales quæ sunt in diversis partibus terræ, non oportere reduci in influentiam cœli sicut in totam causam creatam, quoniam elementa proprias suas influentias habent ex sua natura, et terram in diversis partibus diversam esse ex diversis dispositionibus quas a sua conditione recepit in diversis partibus suis. Sed prima opinio evidentius videtur reddere rationem. Hæc Richardus.

Porro Hannibal sequitur responsionem Thomæ in Scripto : quanquam et Thomas in Quodlibetis, quæstione qua quæritur, an cœlum empyreum agat in inferiora, illam suam revocet responsionem. Quamvis enim cœlum empyreum principaliter ordinetur ad gloriam Beatorum, non tamen oportet ut solum ad illam conferat atque deserviat directe et immediate.

De influentia demum cœli empyrei in alia non videtur Guillelmus loqui diffuse, nisi quod comparat cœlum illud interdum cordi, aliquando capiti : cordis autem et capitis est corpori suo influere vitam et motum ac conservationem.

Durandus vero magis declinat ad hoc quod cœlum empyreum agat in inferiora. Dicitque ipsum ex natura sua tenere gra-

dum et ordinem inter naturalia corpora, A atque ejusdem ordinis esse, quamvis de beneplacito Dei sit locus et mansio Beatorum. Quod dictum videtur posse probari ex hoc quod species rerum se habent ut numeri, et coordinatæ sunt mutuo, et unum constituunt ordinem universi. — Verumtamen objici posset, quia ut super Genesim asserit Augustinus, in rerum creatione non quæritur quid Deus potuerit, sed quid rerum conveniebat naturis. Si ergo cœlum empyreum ex sua natura gradum ordinemque sortiretur inter naturalia B corpora et ejusdem cum illis esset ordinis, apparet quod ex sua natura competeret ei moveri, quemadmodum ceteris cœlis, et quies conveniret ei vel contra naturam, seu supra naturam, sive miraculose : sicque in exordio Deus non instituisset creata sicut eorum naturis conveniebat.

Dicit quoque Durandus, quod nihil conservatur ab alio per se, nisi illud sit causa ipsius per se. — Cui objici potest, quod teste Philosopho, locus naturalis est naturaliter conservativus locati (propter quod C levia tendunt sursum, gravia vero deorsum); non tamen locus est per se causa locati. Quædam quoque sunt naturales occultæ ac validæ vires gemmarum, quæ vitam animalis conservant non solum impediendo corruptiva, sed etiam naturam in se vigorando, ut legitur : sic et medicinalia quædam.

Concedendæ sunt itaque rationes quæ probant cœlum empyreum influere aliis tam cœlestibus quam inferioribus corpo- D ribus, imo et cunctis cœlestis palatii civibus, quos delectat mansio tam congrua et
p. 157 A. præclara, prout ex dictis jam patuit Guillelmi Parisiensis. — In cujus nihilo minus verbis incertum aut certe non verum est
p. 156 D'. quod ait, omnem motum localem propter indigentiam seu ex indigentia esse. Quod et Albertus et alii quidam negant, quum et quidam motus ex lætitia, imo et ex quadam exuberantia jucunditatis, procedere videantur : quod et in corporibus glorificatis creditur adfuturum, quæ dono agilitatis ornata, tanquam scintillæ in Sap. III, 7. arundineto discurrent. Et quidam in vita hac ex jucundæ devotionis plenitudine et consolationis supernæ redundante dulcedine, se continere atque reprimere non valentes, in quosdam motus, saltationes ac cursus erumpunt. Cujus rei veritas et figura in sancto David ante arcam Domini II Reg. VI, 14. totis viribus subsiliente, præcessit. Nec defuerunt nec desunt hoc ipsum experti, qui et ex sententia grata mente dicere queunt : Quam magna multitudo dulce- Ps. XXX, 20. dinis tuæ, Domine! Verum istud plenius discutere spectat ad quartum, et ibi Domino concedente tractabitur.

Postremo quod in contrarium adducitur, nihil probat. Non enim patuerunt philosophis universi effectus cœlestium inferiorumque corporum, nec causæ eorumdem effectuum. Et breviter, sicut empyrei cœli proprietates, vires, et excellentiæ pro maxima parte nos latent, ita effectus, causalitates ac influentiæ ejus. Idcirco de talibus nil temere asserendum.

QUÆSTIO V

PRæterea circa hanc distinctionem quidam doctores quasdam movent quæstiones difficiles de motu locoque angelorum, videlicet : an angelis conveniat esse in loco corporeo, et an plures angeli valeant esse in loco eodem; an etiam angelus possit esse in loco punctali, et utrum unus et idem angelus queat simul et semel in pluribus esse locis. Ad quas quæstiones super primum, distinctione tricesima septima, introductæ sunt responsiones tom. XX, p. 450 et s. Thomæ, Petri, Richardi, Alberti, Udalrici, Ægidii et Durandi : quæ modo non sunt repetendæ, sed aliorum quorumdam responsiones ponendæ sunt modo. Quæstiones quoque de motu angelorum, statim post hæc secundum eosdem determinabuntur.

Itaque circa quæstiones de locationibus angelorum, loquitur Alexander : Secundum Augustinum libro de Spiritu et anima, solus spiritus increatus, est incircumscriptus ; spiritus vero creati, loco circumscribuntur.

Quæritur ergo, **An angeli creati et collocati fuerunt in cœlo empyreo.**

Videtur quod non. Primo, quoniam in
Is. XIV, 13. Isaia angelus apostata fertur dixisse : In cœlum conscendam, supra astra cœli exaltabo solium meum. Ergo infra cœlum et astra cœli creatus est. Et si ipse, ergo et alii, præsertim quum dicatur primus angelorum fuisse. — Secundo, Augustinus super Genesim, tertio libro, ait : Superior pars aeris propter puram tranquillitatem cœlo communi pace conjungitur, et ejus vocabulo nuncupatur : in qua fortasse parte si ante transgressionem suam fuerunt angeli transgressores cum principe suo, nunc diabolo, tunc archangelo ; non mirum si post suum peccatum in hanc sunt detrusi caliginem. Unde elicitur, quod angeli in suprema aeris parte transgressi sunt, et inde collapsi : ergo et ibi sunt facti, quia de loco suæ creationis non sunt nisi pro culpa sua ejecti. — Tertio, Damascenus libro secundo loquens de angelis impiis, protestatur : Ex angelicis istis virtutibus, qui terrestri præerat ordini et cui terræ custodia erat commissa, sua electione factus est malus. Non ergo in cœlo empyreo sed in aere est creatus.

In oppositum sunt auctoritates et rationes præhabitæ. Per Ezechielem quoque
Ezech. XXVIII, 14. Dominus huic angelo loquitur : Posui te in monte sancto Dei.

Ad hanc quæstionem respondet Alexander : Angeli universi in cœlo empyreo sunt creati ; nec decuit creaturas illas intellectuales nobilissimas alibi quam in summo cœlo creari. Unde et super illud,
Ps. CIII, 26. Draco iste quem formasti ad illudendum ei, asserit Glossa : Secundum substantiam eum formasti, in qua fuit bonus, et in cœlo empyreo collocatus. — Idcirco, quod angelus ille dixit, In cœlum ascendam, *Is.* XIV, 13.
non est intelligendum de ascensu corporeo, sed metaphorice sumpto, ut ascensus ille dicatur rei excelsioris affectus, videlicet immoderatus divinæ æquiparantiæ appetitus, quo voluit esse instar Dei, id est alteri non subesse. — Ad auctoritatem Augustini dicendum, quod loquitur opinative et juxta æstimationem quorumdam philosophorum dicentium, dæmones habere aeria corpora, angelosque similiter : propter quod dæmonibus conveniret aer inferior, angelis vero aer superior. — Ad auctoritatem etiam Damasceni poterit dici, quod præsidentia illa angeli super orbem terrestrem, non exigit localem propinquitatem, quum et angeli sancti in cœlo empyreo exsistentes præsint hominibus. Hæc Alexander.

Qui in alia quæstione testatur : Angelus habet esse in loco corporali, non quantum ad illam loci proprietatem quæ est salvare locatum, quum angelus sine hujusmodi loco potuerit fieri, et extra ipsum possit subsistere et salvari ; sed quoad illam quæ est continere locatum ac definire. Attamen valde dubitabile est quomodo hoc sit possibile : quoniam in corporibus cernimus, quod corpora contenta, sunt possibilia seu potentialia respectu continentium, et per continentiam terminantur. Propter quod corpus continens est superius : ut quum aqua continet terram, aerque aquam. Ponimus quoque corpora continentia in quantum hujusmodi, esse ut species respectu contentorum inferiorum : sicque in corporalibus semper ponimus aliquam formalem naturam in continente, secundum quam natum est continere. Nec videtur possibile reperire in corpore talem naturam respectu spiritualium substantiarum quæ dicuntur esse in ipso, nec ex parte substantiarum illarum aliquam potentialem aut materialem naturam qua valeat a corpore contineri. Hinc valde dubitabile est quomodo angelus possit contineri a corpore. Ideo advertendum, quod aliter corpus et aliter spiritus continetur a cor-

pore. Aliqua namque proprietas est in corpore superiori secundum quam natum est angelum continere. Non tamen dicimus, quod sit proprietas corporalis ex corporis parte proveniens, sed divinitus data. Conformiter est aliqua proprietas angeli qua natus est contineri. Et hoc dicimus sine præjudicio sententiæ melioris : non enim invenimus hoc plane determinatum in Scripturis, nec a Sanctis, nec ab expositoribus Scripturarum.

Ad quod clarius explanandum, adverte quod Deus ex sua natura habet duo, videlicet, quod omnia continet, et quod est ubique. Quæ duo communicat creaturæ prout illa capere potest. Rationem ergo continendi communicat creaturæ. Sed creatura spiritualis quæ est angelica, eam nequivit suscipere, quoniam angeli ad invicem sunt distincti secundum suas naturas, nec ita unus ordinatur ad alium sicut ex parte corporum est. Similiter dicimus ex parte animarum. Congruit ergo creaturæ corporali, tamen prout possibile est, ut quod in Deo est indivisibiliter, in ea sit secundum divisionem. Unde potentia ista in Deo est infinita, in creatura vero corporali finita. Nempe ut ait Philosophus, omnis virtus unita magis est infinita quam virtus multiplicata. Et præcipue congruit illi corporeæ creaturæ quæ est composita in universo : et hoc est ipsum universum, quod unum est, et ex se habet virtutem continendi tam corpora quam spiritus. Quod præcipue communicatur creaturæ quæ exsistit nobilior, utpote cœlo; et aliis magis et minus, secundum majorem et minorem gradum nobilitatis eorum. Sicque nobis videtur dicendum, quod in creatura corporali est proprietas divinitus data qua potest spiritus continere : quam non habet ex ea parte qua corpus est. — Denique Deus non solum habet virtutem omnia continendi, sed etiam habet esse ubique, et hoc communicat creaturæ secundum quod creaturæ possibile est. Sed esse ubique nulli potest competere creaturæ, sed solummodo esse hic, prout in

A libro de Spiritu Sancto scribit Ambrosius, quod unaquæque creatura finibus atque limitibus certis est definita. Et ita spiritus angelicus habet ad minus ex parte sua, quod loco debeat definiri, et quod ita sit hic, quod non alibi : sicque hæc duo conferunt ei quod sit in loco. Posset nihilo minus dici, quod angelus non dicitur esse in loco nisi quia præsens est loco : et sic non oportet esse aliquam dependentiam ejus ad locum corporalem aut ad aliquod corpus. — Hæc Alexander.

B Insuper ad quæstionem qua quæritur, an angelus possit esse ubique simul et semel, respondet quod non. Arguit tamen quod imo. Primo, quoniam anima rationalis est tota in toto et tota in qualibet corporis sui parte. Quumque angelus aliquis motor sit cœli, videtur esse in qualibet cœli parte; et quia per cœlum immutat et agit in inferiora, puta in elementa et mixta, videtur quod sit in omnibus istis : quoniam ubi operatur, ibi est, secundum Damascenum. Dicendum, quod
C quamvis moveat cœlum, non tamen est per totum cœlum. Non enim unitur ei sicut forma materiæ, neque sicut perfectio suo subjecto, sed ut motor moto aut mobili. Motor autem indivisibilis potest movere divisibile mobile etiam per essentiam separatum ab illo; et si esset in aliqua parte mobilis ut in loco, posset inde ceteras partes movere, quemadmodum nauta sedens in parte navis. — Si rursus objicias, quod angelus indifferenter se habet ad omnem locum, nec plus est in uno
D quam in alio : ergo si est in uno, pari ratione est in quolibet alio, et ita ubique. Dicendum, quod angelus ita indifferenter se habet ad omnem locum, quod ex sua natura non determinatur ei aliquis locus, ut sursum aut deorsum ; tamen quum nunc hic est aut operatur, præsens est huic loco, et continetur ab eo ita quod non ab alio : et hoc ideo, quoniam determinatæ virtutis est, ad differentiam Dei, cujus virtus est infinita.

Præterea si quæratur, an angelus simul

possit esse in pluribus locis; apparet quod imo : quoniam ubi operatur, ibi est. Si ergo mittatur ad subvertendam aliquam civitatem, sicut dum missi sunt duo angeli ad Sodomam subvertendam, oportet quod sit in tota civitate, aut in aliqua ejus parte. Si in tota, ergo in pluribus locis. Si in parte, non simul everteret totam, sed partem post partem : nisi destructio unius partis dependeat ex destructione alterius, sicut motus totius navis ex motu incipiente in una parte. — Respondemus, quod angelus non est nisi in uno loco impartibili, secundum quod ipsum ponimus in loco ratione suæ limitatæ ac finitæ essentiæ. Nihilo minus potest movere corpus grande, et esse tantum in unica ejus parte : attamen virtus et operatio ejus extendent se ad quamlibet partem illius, diceturque præsens cuilibet parti per suæ operationis influxum. Sicque intelligi potest quod loquitur Damascenus, quod ibi est ubi operatur : non quod oporteat eum essentialiter esse ubicumque seu in quacumque parte operatur, sed solum per effectum suæ operationis, secundum quod sua virtus se potest extendere. Nam et corpora quædam movent alia corpora a se essentialiter distantia et distincta, sicut adamas movet ferrum : et multo plus potest hoc in angelicis esse spiritibus. Unde secundum hoc dicimus, quod angelus per essentiam non est nisi in uno loco etiam impartibili. — Hæc Alexander.

Gen. XIX.

In cujus verbis hoc potissime videtur inepte sonare, quod dicit angelum secundum suam essentiam non esse nisi in uno loco impartibili, seu in loco punctali ; ut constat ex dictis in primo, distinctione tricesima septima. — Amplius, contra id quod ait de virtute continendi spirituales substantias, objici posset : quia aut virtus illa est naturalis, aut supernaturalis. Si supernaturalis, non conveniret ordini rerum primordialiter instituto, in quo, secundum Augustinum, non quæritur quid Deus potuerit, sed quid rerum naturis convenit. Si naturalis, non transcenderet corporalem cœli naturam : quumque quod in alio recipitur, in ipso recipiatur secundum naturam ipsius, sequitur quod virtus illa in cœlo recepta, sit secundum naturalem corporis cœlestis conditionem, et esset virtus in corpore. — Præterea advertendum, quod illi qui dixerunt primum angelum apostatam fuisse de infimo choro et terrestri orbi prælatum, etiam fatebantur eum creatum in cœlo aerio. Et hujus opinionis fuit Damascenus, ut Thomas tam in Scripto quam in Summa testatur : quanquam aliqui aliter Damasceni verba exponant, ut infra patebit.

Cf. t. XX, p. 430 et s.

De prima quæstionum istarum, videlicet, qualiter angelis competat esse in loco corporeo, scribit Bonaventura : Locus triplicem comparationem habet ad locatum. Primo namque comparatur ad locatum in ratione continentis ; secundo, in ratione mensurantis ; tertio, in ratione conservantis. Continet enim ut vas, mensurat ut quantitas, conservat ut natura. Secundum hanc triplicem habitudinem, substantiæ finitæ corporales et corruptibiles sunt in loco : nam quia finitæ seu limitatæ sunt, in loco continentur ; et quia sunt corporales, sunt in loco mensurante ; quoniam corruptibiles, sunt in loco conservante. Porro secundum primas duas comparationes, sunt in loco substantiæ finitæ et corporales, sed incorruptibiles, ut corpora cœlestia. Secundum primam vero, sunt in loco substantiæ finitæ spirituales et incorruptibiles, ut angeli : qui tamen habent locum spiritualem conservantem, videlicet Dei virtutem ; locum quoque commensurantem seu circumscribentem, propriæ essentiæ ac virtutis limitationem seu clausionem ; locum vero habent continentem, non tantum spiritualem, sed etiam corporalem.

Ratio autem cur angeli continentur in loco sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi. Si enim non haberent aliquod continens, non esset eorum exsistentia ordinata ad invicem, nec haberet ordinem unus ad alium : quod non con-

decet universum, nec summum opificem. A — Ratio quoque quare continentur loco corporeo, duplex est. Una, ipsa limitatio spiritus creati. Nempe quum spiritus increatus, qui Deus est, habeat in se simplicitatem, per quam est intra omnia, atque immensitatem, per quam continet omnia et est extra omnia; communicat illas proprietates creaturæ quatenus nata est recipere. Sicque simplicitatem communicat spiritui. Sed spiritus non potest recipere virtutem continentem : quum enim simplicitas ejus finita sit, est hic et nunc; et B quia non habet partem et partem, ideo secundum se totum est hic et nunc, nec potest universalem habere rerum capacitatem. Corpus vero quia compositum et innumerabiles habet partes, non potuit participare simplicitatem; sed propter partium extensionem potuit accipere capacitatem. Hinc Deus fecit unum nobilissimum corpus, quod natum est cuncta ambire, et extra quod nihil est : quod est cœlum empyreum. Ideo necesse est angelum esse intra ipsum. Alia ratio est, quia in solo C corpore est distinctio secundum hic et ibi. Quum etenim ceteræ creaturæ habeant ordinem in mundo, distinctionem et positionem habent secundum gradus perfectionum, ita quod una est hic, alia ibi; una sursum, alia deorsum : quumque in solo corpore exsistat possibilis distinctio secundum hic et ibi, hinc inter creaturas soli corpori debuit dari universalis potentia locandi respectu visibilium et invisibilium, ut sic universum esset unum, in cunctis suis partibus ordinatum. — Hæc D Bonaventura de isto quæsito.

Insuper de hoc, an unus angelus simul et semel sit in pluribus locis, an solum in uno, scribit : Quum angelus habeat esse individuatum, habet esse hic et nunc; quia vero habet esse limitatum et limitatam virtutem, habet esse in hoc uno seu in uno loco tantum : quumque tam individuatio quam limitatio inseparabiliter insint angelo, oportet eum simul et semel esse tantum in uno loco. — Quod autem in libro de Civitate Dei asserit Augustinus, Angelus ibi est ubi vult : non est intelligendum, quod in eodem nunc sit ubicumque vult esse, sed quod velle ejus est efficax ad essendum ubi vult absque temporis mora notabili, imo ad nutum est ubi vult, quia non vult nisi quod congruit ei. — Sciendum quoque, quod operari alicubi contingit dupliciter, scilicet mediate et immediate : sicut anima immediate operatur in manu; mediate in navi per manum movendo temonem, nam movendo temonem, movet totam navem. Nec oportet ut sit in tota navi, sed ubi operatur primo et immediate. Sic intelligendum est quod angelus est ubi operatur.

Præterea si quæratur, an angelus sit in loco punctali; dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Una, quod quamvis angelus sit in loco corporali, non tamen corporaliter, sed spiritualiter solum : quoniam non est in loco situaliter, ideo nec secundum totum, neque secundum partem, nec secundum impartibile : quoniam nulla omnino est commensuratio angeli ad locum. Sed ista positio non videtur intelligibilis esse, quod scilicet aliquid sit in loco definitive et quod contineatur in eo, nec tamen primo et immediate sit in toto vel in parte aut in impartibili loci. Quidquid etenim est in aliquo toto, est in illo aut ratione totius, aut ratione alicujus partis ipsius. — Ideo alia est opinio, quod angelus est in loco impartibili seu punctali : quoniam angelus habet materiam a corporalium materia differentem, videlicet inextensam et simplicem instar puncti, ita quod angelus habet simplicitatem proportionabilem puncto. Sed hæc positio falsa est, nec intelligibilis. Quidquid enim sit de materia, quia de hoc infra dicetur, verum est quod omnis locus corporalis est partibilis : ideo sicut est oppositio in adjecto, dicere corpus impartibile seu punctale, ita et dicere locum punctalem. Et rursus, quum punctus non sit locus, ponere angelum in puncto, est eum ponere non esse in loco.

Est ergo positio tertia, quod quum angelus contineatur loco corporali, est in loco partibili tanquam in loco primo : et quia non potest extendi in eo, necesse est quod sit in toto ita quod totus in toto suo loco, et totus in qualibet ejus parte. Et in hoc simplicitas angeli quodammodo similis est simplicitati divinæ; sed deficit, quoniam angelus ita est in uno loco, Deus autem ubique.

Verum his objici potest primo, quoniam Damascenus affirmat : Angelus est in loco non figurabiliter, sed intelligibiliter. Quum ergo nihil ipsius loci sit infigurabile et intelligibile nisi punctus, videtur quod angelus sit in puncto. — Secundo, quum sit proportio loci ad locatum, videtur quod angelo magis conveniat esse in puncto, quum tam angelus quam punctus sit simplex. — Tertio, ponamus angelum esse in loco in quo minori non possit esse : quæritur, an locus ille sit divisibilis, an non. Si divisibilis, ergo quum angelus simplex sit, potest esse in loco minori; et si esse non valeat in minori, apparet quod ille sit indivisibilis : nil autem indivisibile est in loco nisi punctus.

Dicendum ad primum, quod angelus dicitur esse in loco corporali infigurabiliter (id est non commensurative) et intelligibiliter, quia hoc solum capit intellectus, quod simplex substantia sit tota in partibus et tota in toto. — Ad secundum, quod non oportet ut sit proportio secundum speciales et proprias conditiones angeli et loci, quoniam angelus non est proprie in loco. Est tamen ibi proportio quantum ad finitionem et limitationem, per quæ duo angelus definitur et est in loco : quemadmodum enim angelus habet substantiam et virtutem finitam, sic locus ejus est arctatus ac limitatus. — Ad tertium, quod in hoc differt exsistentia angeli in loco et exsistentia animæ in corpore suo, quod anima quum sit perfectio corporis nati vivificari vita rationali, quod est in determinata corporis quantitate; ideo potest esse in corpore ita parvo ut esse nequeat in minori :

A quoniam corpus minus non esset organizabile et vivificabile. Angelus vero quum non sit formalis atque intrinseca perfectio loci, et simplex consistat, quia in qualibet parte loci est totus; ideo quantumcumque parvus sit locus, salvatur in eo, nec potest esse locus tam parvus, quin esse valeat in minori. Ideo non est dare locum in quo minori esse non possit. Verumtamen est dare locum in quo majori esse non queat, sicut est dare corpus et locum in quo majori esse nequeat anima : quia hoc venit ex limi-
B tatione substantiæ angeli ac suæ virtutis.

Amplius, ad quæstionem hanc, utrum plures angeli simul esse possint in loco eodem, primo respondet : Dixerunt quidam quod sic, propter angelorum simplicitatem, et quoniam locum ratione suæ spiritualitatis non replent. Unde nec minuunt ejus capacitatem, quemadmodum nec similitudines rerum in medio, nec species in anima : quæ in eodem sunt et secundum idem, nec tamen similitudo ponitur in similitudine, nec species in specie, nec lu-
C men in lumine : ita dicunt de angelis pluribus in loco eodem. — Alii dicunt, quod quamvis angelus spiritualiter sit in loco, plures tamen simul in eodem nequeunt esse, repugnante habitudine distinctionis quæ est loci ad angelum. Quemadmodum enim duæ species albedinis in eadem anima esse non valent, non ob hoc quod repugnet repletio, sed quia repugnat ipsius animæ informatio, quoniam anima informata una albedinis specie, non potest denuo consimili specie informari; sic locus
D definiens aliquid, non potest aliud quod eodem modo in loco est, definire. Unde sicut unum corpus nequit duabus perfici animabus, sic nec locus unus primus potest duobus deputari spiritibus. — Verum hanc quæstionem melius possumus terminare, si pensemus cur angelus ponatur esse in loco corporeo. Hoc quippe non est propter indigentiam angeli, nec propter indigentiam loci, sed propter ordinem universi, ut patuit. Quoniam igitur angelus locum p. 165 D'.
non occupat, indigentiam loci corporalis

non terminat, nec simpliciter nec in parte : ideo quantum est de spirituali natura sui ac loci, nil prohiberet plures spiritus esse simul, sicut plures species in anima. Sed quoniam ordo universi sic tolleretur per omnimodam indistantiam, sicut et per infinitam distantiam : hinc sicut non patitur ordo universi ut unus angelus infinite distet ab alio, sed requirit ut omnes intra unam cœli circumferentiam contineantur; ita non patitur ut unus angelus in eodem loco primo sit simul cum alio angelo. — Hæc Bonaventura.

Præterea de his scribit Henricus Quodlibeto secundo, quæstione nona : Loquendo de esse in loco proprie, prout locus ambiendo circumscribit superficie sua locatum, ut Damascenus libro primo Sententiarum suarum describit locum, angelus simplex non est in loco. Sed quæritur, an angelus sit in loco, extendendo nomen loci ad omnem situm, ut illud dicatur esse in loco, quod aliquem sibi determinat situm per præsentiam suam alicubi. Quod (ut credo) Damascenus intellexit, quum ait : Est autem intelligibilis locus ubi intelligitur, et est intellectualis et incorporea natura ubi nimirum est et operatur; et non corporaliter sed intelligibiliter continetur : non enim habet figuram, ut corporaliter comprehendatur. Dicitur autem esse in loco, quoniam adest et intelligibiliter circumscribitur ubi et operatur : non enim potest simul in diversis locis operari. Velocitate autem naturæ, et quia prompte ac cito pertransit, operatur in locis diversis. Denique libro secundo testatur : Circumscriptibiles sunt angeli. Quum enim sunt in cœlo, non sunt in terra; et quum ad terram mittuntur, non manent in cœlo. Intellectus vero exsistentes, non sunt corporaliter circumscripti; sed intelligibiliter operantur et adsunt ubicumque missi fuerint : et quia non possunt secundum idem tempus hic et ibi esse et operari, ita confestim ubique inveniuntur ubicumque divinus jusserit nutus, velocitate naturæ.

A Quocirca sciendum, quod sicut duplex est locus, videlicet naturalis et mathematicus, sic duplex est situs. Naturalis situs vocatur, ad quem habet se res per dependentiam naturalem, ita ut naturale sit ei esse in illo, et violentum ac extra naturam, alibi esse. Situs vero mathematicus est applicatio rei ad aliquod ubi determinatum, vel supra vel infra, sive in oriente sive in occidente, absque naturali dependentia et determinatione plus ad unum quam ad aliud, ita tamen quod necesse
B est rei ex sua natura esse in aliquo illorum : quemadmodum si punctus separatus esset a continuo, necessario esset hic aut alibi, et vel superius aut inferius; et dum esset hic, nullatenus alibi esset. Primo modo angelus non est in loco nec in situ, quum secundum suam essentiam nec a loco corporeo neque a situ locum illum sequente dependeat, nec substantia angeli secundum se est sibi ratio exsistendi in loco. Unde non restat dubitatio nisi an angelus sit in loco aut situ mathematico. Et
C circa hoc nihil agendum est nisi ut consideretur natura angeli, qualiter sit determinata aut limitata, ut ex hoc videatur, an limitatio suæ naturæ requirat situm, an non.

Primo igitur advertendum qualis sit simplicitas angeli in sua natura. Quumque duplex sit compositio rei, una in se ex aliis, alia cum alio; determinatio autem rei ad situm importat compositionem seu unionem ejus cum alio, quamvis nullam haberet compositionem ex aliis : illud er-
D go quod cum hoc quod non est compositum ex aliis, non requirit compositionem cum alio, majoris est simplicitatis quam quod requirit compositionem cum alio. Et penes hoc differunt secundum majorem et minorem simplicitatem principia quantitatis, quæ sunt punctus et unitas. Unitas namque simplicior puncto est, quia non dicit nec requirit positionem in quantitate ut punctus. Porro angelus in sua natura simplicitatem habet non instar puncti, sed unitatis, quoniam a natura ma-

gnitudinis est omnino abstractus. Omnino A ergo impossibile est ut angelus secundum substantiam suam sit in loco aut situ, ita ut sua essentia ei sit ratio exsistendi in hoc aut illo situ seu loco determinate : imo adhuc omnino impossibile est ut necesse sit ipsum esse in aliquo situ aut loco ad modum puncti. Unde dicit Avicenna tertio Metaphysicæ suæ : Natura quæ est aliquid aliud præter hoc quod non dividitur, si illa natura est situs aut quod convenit situi, hoc est punctus; vel si natura illa non est situs nec quod con- B venit situi, erit sicut intelligentia et anima. Qui ergo nequeunt angelum intelligere secundum rationem substantiæ suæ ut unitatem absque ratione puncti, sunt illi de quibus loquitur Commentator super secundum Metaphysicæ, quod virtus imaginativa dominatur in eis super virtutem intellectivam. Qui (ut dicit) non credunt demonstrationibus nisi eas imaginatio comitetur : non enim credere possunt nec plenum nec vacuum nec tempus esse extra mundum, nec credere queunt hic C esse incorporea neque in loco neque in tempore. Primum credere nequeunt, quia imaginatio eorum non stat citra infinita : ideo mathematice imaginantur, et quod est extra cœlum, eis infinitum videtur. Secundum non possunt credere, quia imaginationem non valet transcendere intellectus ipsorum. Hinc tales sunt melancholici; fiuntque optimi mathematici, sed pessimi metaphysici. Et fiunt naturales inepti, quoniam sub finito non possunt intelligentiam suam concludere : omnium quippe D natura constantium, est terminus et ratio magnitudinis et augmenti, ut secundo de Anima dicitur.

At vero in angelo præter essentiam suam sunt ejus potentiæ, intellectus videlicet et voluntas, quæ considerari possunt in ipso dupliciter : primo, ut sunt in actu circa corporalia; secundo, ut sunt in habitu seu in actu circa incorporalia. Primo modo indubitanter verum est substantiam angeli esse in situ et loco : quod tamen nihil determinationis ponit in ejus essentia vel natura. Nam et hoc modo Deus habet esse in loco et dicitur esse in loco, dicente Damasceno : Dicitur Deus esse in loco, et dicitur locus Dei ubi manifesta fit operatio ejus. Secundo modo non est angelus in loco aut situ ratione suæ potentiæ aut operationis magis quam ratione suæ essentiæ, quoniam non est minoris abstractionis a quantitate situali sua potentia quam essentia, etc. — Hæc Henricus.

Sed quia hæc ejus determinatio videbatur incidere articulum Parisiis a domino Stephano præsule condemnatum, quo dicitur, Substantiam intellectualem separatam (videlicet angelum aut intelligentiam) non esse in loco nisi per operationem suam, error; et rursus, Quod substantiæ separatæ sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio aut in extremis, error, si intelligatur sine operatione substantiam illam non esse in loco nec transire de loco ad locum : hinc Doctor iste solennis subjungit : Ne incauta locutio simplices protrahat in errorem, pontificalis sententia districte* talia dici seu fieri prohibet, talesque articulos totaliter damnat, excommunicans omnes qui dictos errores aut aliquem eorumdem dogmatizaverint aut defendere præsumpserint. Dico ergo secundum jam propositam determinationem pontificalem, angelum sine operatione esse in loco. Sed tamen eadem pontificalis sententia dicit, quod verum est, quod substantiæ separatæ nusquam sunt, si intelligatur quod substantia sit ratio exsistendi in loco : et hoc ideo, quia substantia ipsa non est ratio essendi substantiam angeli in loco, etsi sit in loco. In hoc namque concordabant omnes magistri in theologia super hoc congregati, quorum ego eram unus. Consimili quoque ratione verum est, quod si angelus per suam potentiam, utpote per intellectum ac voluntatem, non applicat suam virtu-

* distincte

tem ad locum operando circa ipsum, quod potentia ejus non est ratio exsistendi ipsum in loco, nisi forsan potentia ejus sit minoris abstractionis quam sua essentia : quod si ita est, ego in hoc intelligendo deficio, sicut in aliis multis. Ergo si potentia angeli non sit forsitan ratio exsistendi ipsum in loco (quod ad præsens non determino, neque sustineo, nec defendo), oportet quærere aliquid aliud quod sit ratio exsistendi angelum ipsum in loco. In quo alios mallem audire, quam aliquid dicere; estque tutius mihi in proposito profiteri me ignorare quid dicam, quam aliquid de meo indiscrete ingerere. Quid enim illud sit nescio, nisi forte dicamus substantiam angeli sine operatione esse in loco, scilicet per passionem quam in se recipit a corporalibus rebus quæ sunt in loco, ut dæmones ab igne infernali, propter quod sunt in inferno, ubi ignis ille est. Sed istud, ut credo, nihil ad quæstionem. Æqualis enim error forte judicabitur, substantiam non esse in loco sine passione, sicut sine operatione : ita quod intentio episcopi sit, substantiam angeli esse in loco, quamvis circa corpus locale nil operetur, neque ab ipso quid patiatur; si tamen possibile sit quod nihil operetur.

Non restat ergo nisi limitatio naturæ angelicæ, vel forte quid aliud, maxime tamen limitatio, ut ex hoc quod limitata est natura angeli, oporteat quod ipse sit alicubi in universo corporali, non nusquam nec ubique, quamvis non determinate hic aut ibi. Verumtamen quid sit illud per quod angelus ita sit in loco, et quid sit in eo ratione cujus sit in loco, sive sit ipsa naturæ limitatio, sive aliud, revera ignoro. Attamen bene credere possum, quod sit ipsa suæ naturæ limitatio, quamvis non intelligam, quatenus credendo intelligere valeam, quum scriptum sit : Nisi credideritis, non intelligetis. (*Is.* vii, 9, juxta LXX.) Verumtamen scio duplicem esse creaturæ limitationem : unam in sua essentia et natura, qua in sua perfectione et specie est finita et terminis certis contenta; aliam quæ est

A ad situm, qua ita finita est, ut necesse sit eam esse alicubi, non nusquam nec ubique : quæ limitatio pertinet ad prædicamentum *ubi*, et certum est eam esse per substantiam in qualibet creatura sub quantitate extensam, vel sub ratione puncti intellectam. Porro, quod omnis creatura differat a Deo per primam limitationem, clare conspicio; quomodo autem necesse sit omnem creaturam distare atque differre a Deo per limitationem secundam, et an limitatio prima sit causa

B secundæ istius, ignoro, nec de hoc aliquid doceo aut affirmo. Hæcque induxi ut rei difficultatem insinuarem, et aliquem ad ejus declarationem sic provocarem. Et secundum jam dicta, dico quod angelus secundum substantiam suam habet esse in loco : et hujus ratio potest esse, vel operatio ejus, vel limitatio sua, aut aliquid aliud. Unde quum operatur in loco quanto ac per hoc divisibili, verum est quod est in loco per suæ quantitatem virtutis. Nihilo minus tamen quum est in loco non

C operando, bene potest esse in loco secundum substantiam suam per aliud quod illius est ratio, licet non in divisibili et quanto, sed in simplici et indivisibili, et forte etiam in quanto ac divisibili : quomodo tamen, et in quanto loco, puta, pedali aut bipedali, majori vel minori, in simplici vel divisibili, ut verum fatear, nescio. — Hæc Henricus.

Cujus responsio prima usque ad id quod tactum est de articulo Parisiis condemnato, satis concordat responsioni Thomæ supra

D primum, distinctione tricesima septima, inductæ. (tom. XX. p. 450 C et s.) Et multi doctores Parisienses antiqui senserunt hoc, quemadmodum et Albertus, ut patuit supra primum, præsertim illi qui dominum Stephanum præcesserunt. (ibid. p. 456 D et s.) Richardus vero, Petrus et alii multi consentiunt Stephano, quemadmodum et Henricus in ultima ista responsione. Nihilo minus quidam posteriores, præsertim non Parisienses, primæ responsioni adhærent, et de excommunicatione illa a Stephano facta non curant, dicentes quod

excommunicatio episcopi non protenditur extra provinciam ejus. — Postremo hoc in verbis Henrici videtur magis obscurum, p. 169 D. quod ait, determinationem angeli per suam operationem seu virtutem extentam ad operationem circa corporalia, non ponere aliquam determinationem in ejus natura, quia et hoc modo Deus in loco est. Si enim hoc ait sentiendo quod ex illa determinatione per operationem non sequatur realis ac personalis præsentia angeli ubi immediate et per se operatur, non videretur posse salvari, et Damasceno opponeretur.

Adhuc autem de hac ipsa materia tractat Guillelmus libro de Universo : Si quis (inquiens) dicat, Quid ad spirituales substantias de loco vel habitatione corporali? Quemadmodum enim nihil ad corpora de habitatione vel domo spirituali, sic nihil ad spirituales substantias de loco habitationeve corporali. Possetne, inquiunt, grammatica esse in bursa tua? Quanto minus substantiæ spirituales in locis corporeis? Quæro ab his, qualiter intelligant Deum habitare in templis : quod utique omnis secta et natio tenet. Necessarium ergo eis est ubi spirituale ab ubi corporali scire distinguere. — Dico ergo, quod ubi spirituale, solum ac proprie conveniens spiritualibus substantiis, multipliciter differt ab ubi corporali, quod solum ac proprie corporalibus substantiis congruit. Prima et principalis differentia, est circumdatio seu continentia qua corpus circumdatur seu continetur ab interiori superficie corporis illud ambientis. Secunda est repletio concavitatis istius, hoc est interioris superficiei jam dictæ : ob quam repletionem nec corpus aliud nec partes corporis alterius secum compatitur in eadem concavitate seu loco. Tertia est adæquatio loci et locati, non solum superficiei ipsius locati, sed etiam concavitatis quam replet corpus locati. Quarta est situs seu positio ac ordinatio partium locati, per quam assignantur ibi sursum et deorsum, ante et post, longum quoque et latum atque pro-

A fundum, principium et finis ac medium. Econtrario autem se habet in ubi spirituali. Spirituales quippe substantiæ magis circumdant et continent id in quo esse dicuntur, quam circumdentur et contineantur ab ipso: quod de incircumscriptibili Deo est planum. Propter quod unus philosophorum Italiæ dixit in libro quem scripsit de Natura Deitatis : Deus omnia intra se continet et enutrit quasi partes suas, id est, ac si essent partes ac viscera ejus, quoniam omnibus providet. Sic et ani-
B mam dixerunt corpus suum continere et quasi circumdare, et corpus potius esse in anima quam econtra. Hinc quidam dixit philosophorum : Anima est corpus circumdando illuminans, et illuminando circumdans. Sicque in hoc cum Creatore aliqualiter similitudinem habet, quoniam ille totum universum circumdat, continet, ac multiplici influxu illuminat. Sic et de ceteris differentiis facile est videre, quia contraria earum comitantur ubi spirituale.

Præterea si quæratur, quantam partem
C cœli empyrei unusquisque occupet angelorum; respondendum videtur juxta ea quæ dixi de limitatione et definitione virtutum hujuscemodi substantiarum. Verisimile etenim est, quod qui majoris gloriæ nunc sunt aut tunc erunt, majores seu sublimiores nobilioresque partes cœli illius obtineant : quanquam verum sit, quod etiam in partibus æqualibus dissimilis seu inæqualis gloriæ angeli valeant collocari, quemadmodum et in corporibus humanis æqualibus sæpe sunt animæ in sapientia
D ac virtutibus plurimum inæquales. Ceterum sicut nullum corpus ex sua natura tam aptum est perfici præsentia, inhabitatione atque virtutibus animæ rationalis, ut corpus humanum; sic nullum cœlum tam idoneum est inhabitari ab angelis sanctis, et eorum resplendere ac decorari fulgoribus, ut cœlum empyreum. — Hæc Guillelmus.

At vero Scotus hic scribit : Dicunt quidam, quod angelus est in loco per operationem præcise. Quibus objicitur, quod

[Cf. p. 169 B'.] hoc sit articulus condemnatus. Et si dicant, quod excommunicatio non transit diœcesim, objicitur quia si est damnatus articulus tanquam hæreticus, damnatus est non solum auctoritate episcopi Parisiensis, sed etiam Papæ, *extra* de Hæreticis, capitulo Ad abolendam, (et in can. de reversis ultro, c. Montanus*, ubi dicitur, quod omnes hæreses quas hæretici eorumque discipuli docuerunt vel scripserunt, non solum repudiatas, verum etiam ab omni Ecclesia Romana eliminatas, atque cum suis auctoribus et auctorum sequacibus sub anathematis indissolubili vinculo in æternum confitemur esse damnatas*). Vel saltem sententia est suspecta, quia in aliqua universitate articulus solenniter est damnatus. — Alii non volentes uti verbo suspecto, videlicet angelum esse in loco per operationem, dicunt eum esse in loco per applicationem sui ad locum. Verum hi sub alio vocabulo idem occulte insinuare videntur. Non enim videtur applicatio aliquid posse intelligi nisi actus primus aut actus secundus : non actus primus, videlicet esse, ut patet; nec secundus, quoniam ille est operatio, et non immanens, ut intellectio aut volitio, quia operatio immanens abstrahit a loco sicut et esse : ergo applicatio est operatio transiens in corpus, sicque angelus erit in loco per operationem ejus circa corpus in loco.

[* Vide Decr. part. 1, dist. 15, can. 3, § Hæc et omnia.]

[* Hæc non sunt Scoti.]

Contra istud arguitur, quia sic dicens contradicit sibi ipsi : quia in quæstione, an Deus sit ubique, probat quod imo, quia secundum Philosophum septimo Physicorum, movens est simul cum moto; Deus autem est primum efficiens, et ideo potens movere omne mobile : ex quo concludit, quod sit præsens omnibus et ubique. Quæro quid intendit per hoc concludere. Aut esse præsentem, hoc est moventem : et sic est petitio principii, quum idem sint præmissa et conclusio; et nihil ad propositum, quia ibi intendit probare Dei immensitatem secundum quam præsens est omnibus. Aut intendit probare illam præsentiam quæ competit Deo in quantum

A est immensus : et tunc ex operatione alicubi, secundum ipsum, sequitur præsentia Dei quæ pertinet ad immensitatem divinam, quæ est ipsius Dei in quantum est Deus, ita quod naturaliter prius est Deus præsens in quantum immensus, quam in quantum est operans. Et tamen hoc concluditur ex hoc quod per operationem est præsens, sicut ex posteriori. Ergo a simili in proposito, angelus prius naturaliter præsens est alicui per essentiam quam per operationem.

B Itaque dico, quod angelus non est de necessitate in loco in actu seu actualiter : quoniam posset esse, creatura corporali non exsistente. Nec est in loco determinato æquali, nec est in loco per commensurationem : *quantum* enim simplici et immateriali non est æquale nec commensurabile. — Sed quæstio est, an angelus sit in loco determinato. Et ad hoc pertinet quæstio ista, an possit esse in loco quantumcumque magno. Et tenetur communiter quod non, quoniam hoc est C proprium Deo. Ex quo apparet quod non possit esse in loco quantumlibet parvo. De isto igitur articulo videtur tenendum, quod angelus habet locum determinatum, tamen indeterminate, hoc modo quod aliquis locus est quo majorem non posset habere, et aliquis locus quo non posset habere minorem, loquendo de loco continuo, quamvis forsan posset esse in puncto. Et de hoc, an possit esse in puncto vel non, non videtur ratio necessaria ad unam partem aut alteram : quoniam licet sit indivisibi- D lis, non tamen habet indivisibilitatem limitatam ad situm ut punctus, et ideo non oportet eum esse in puncto sicut in loco. Nec forsitan sibi repugnat, quia nullum inconveniens inde sequi videtur. Nam si ex hoc inferatur, quod non posset se movere localiter nisi spatium esset ex punctis, non sequitur : posset namque se immediate transferre de puncto in continuum, cujus punctus est terminus. — Utrum vero angelus determinatum locum requirat et determinate, utpote quod habens

certam et limitatam quantitatem virtutis, si præsens est loco, de necessitate præsens est tanto loco, quemadmodum corpus requirit locum sibi æqualem, anima quoque rationalis necessario est in totius sui corporis loco, nec in ejus est potestate esse in loco majori aut minori : istud itaque de angelo dubium est, nec una pars nec altera videtur necessario posse probari. Quod enim inconveniens est, si quantitas suæ virtutis per quam præsens est alicui loco, sit naturalis ratio essendi in tanto loco suo modo, quemadmodum quantitas corporis est naturalis ratio essendi in tanto loco modo suo? Vel si ponatur, quod quantitas virtutis ipsorum habeat locum adæquatum quo majorem non possit habere, quum tamen ipsa subsit angeli voluntati, ut possit non semper habere hunc locum, sed majorem vel minorem, non sequitur inconveniens. — Et quamvis angelus potest esse sine loco corporeo corporalique creatura, attamen in angelo est passiva potentia, qua posset esse in loco. Quæ potentia vel fundatur immediate in ejus substantia qua posset esse in loco, vel in ipsa ut est limitata natura actu exsistens, vel in aliquo quod sit extrinsecum angelo, quidquid sit illud. Ideo non oportet quærere aliquam intrinsecam rationem essendi angelum necessario in loco, quia in eo non est; sed tantum est in ipso passiva potestas, qua potest esse in loco, eo quod sibi non repugnet. — Potest quoque concedi, quod superficies aliqua corporis continet angelum : non tamen sequitur, quod superficies illa sit agens seu influens aut continens respectu angeli, quoniam continentia loci est alterius rationis a continentia formæ seu speciei. Nihil enim aliud est hoc in angelo nisi contentum esse intra hanc superficiem continentem, et nihil ejus esse extra eam : et hoc verum est in quocumque definitive exsistente in loco, quoniam nihil ejus est extra locum definientem. — Hæc Scotus.

Circa cujus dicta non oportet hic immorari, quia non assertive sed opinative A hæc loquitur. Verumtamen quod in principio refert de positione cujusdam, quem sibi ipsi dicit esse contrarium, videtur dictum de Thoma. Quocirca sciendum, quod inepte recitat verba sancti Doctoris. Non enim sanctus Doctor probat exsistentiam Dei in omnibus per hoc quod Philosophus septimo Physicorum affirmat quod movens et motum sunt simul, sed auctoritatem illam per modum declarationis adaptat ad ostendendum quod omne agens oportet conjungi ei in quod immediate B agit, et sua virtute illud contingere. Sic equidem arguit prima parte Summæ, quæstione octava : Oportet omne agens con- art. 1.
jungi ei in quod agit immediate, et sua virtute contingere illud. Unde septimo Physicorum probatur, quod movens et motum oportet esse simul. Quum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius ejus effectus : et ita in omnibus est, tanquam causa ejus quod est intimum rebus. Hæc ratio efficax est, nec est in ea fallacia, præser- C tim quum Deus sit sua virtus : quod non convenit angelo, idcirco nec simile est de ipso.

Insuper quærit Scotus, utrum unus angelus possit simul esse in pluribus locis. Respondet : Angelus de facto non est simul in duobus aut pluribus locis, ut asserit Damascenus. De possibilitate quoque angelorum naturali, videtur probabile quod non possunt simul in duobus consistere locis quorum uterque sit eis adæquatus secundum extremum seu ultimum suæ D potentiæ. Sed utrum in duobus locis discontinuis angelus possit esse, quorum nec unus nec alter sibi sit adæquatus, est dubium, nec videtur necessaria ratio pro, nec contra. Porro quod in duobus locis, sive adæquatis sive non adæquatis, valeat simul esse per divinam potentiam, certum puto : quia non implicat, sicut in quarto, in materia de Eucharistia, probabitur. Hæc Scotus. — Verum paulo ante, et supra primum, distinctione tricesima septima, tom. XX,
introductæ sunt variæ rationes doctorum p.451D'et s.

probantes oppositum horum quorumdam : A quibus rationabilius consentitur.

Iterum quærit, an duo angeli possint simul esse in loco eodem. Respondet : In hac quæstione non est veritas tam clara et certa de facto ut in præhabita quæstione, an angelus simul sit in duobus aut pluribus locis, quia Richardus quarto de Trinitate arguit dæmones corpora non habere, quia legio dæmonum fuit in corpore unius obsessi : quod non fuisset possibile, ut apparet, si corpora habuissent. Ergo videtur arguere, quod si habuissent corpora, B fuissent corpora eorum simul in eodem loco, ergo modo quando non habent corpora, dicendum videtur, quod simul fuerunt sine corporibus. Verum quidquid sit de facto et de naturali potentia angelorum, videtur possibile per divinam potentiam, quod plures sint simul. — Hæc Scotus. Qui de his opinative effatur. Tamen ex argumento Richardi non sequitur, quod plures angeli boni vel mali, sint simul in eodem loco immediato ac proprio.

Luc. VIII, 30.

QUÆSTIO VI

Amplius quæritur, **An angelo competat moveri.**

Et circa hoc investigatur, an moveatur localiter, et in tempore, atque per medium. De quibus dictum est in primo, distinctione tricesima septima, secundum præfatos doctores. Nunc addenda sunt aliqua secundum eos qui ibi non sunt allegati.

tom. XX, p.460A'et s.

Itaque Alexander circa hæc loquitur : Concedimus quod angelus movetur de loco ad locum, quia ut ait Damascenus, mittuntur de cœlo ad terram; atque ut ait Apostolus, omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi. Gregorius quoque : Sic (inquit) ad nos angeli veniunt, ut ab intima contemplatione nequaquam recedant. Denique simul esse non valent in pluribus locis, imo in uno sunt loco definitive : dum ergo de cœlo mittuntur in terram, moventur de loco ad locum.

Hebr. I, 14.

Sed objici potest : Omnis motus est propter indigentiam sui ipsius sive alterius. Nam et cœlum, quod est corpus perfectum, etsi non moveatur propter indigentiam sui, tamen propter indigentiam inferiorum istorum, videlicet causa generationis et innovationis inferiorum istorum. Angelus autem non movetur propter indigentiam sui, quum jam sit ultimam suam perfectionem, videlicet beatitudinem, assecutus; nec ob indigentiam creaturæ, quia completo finali judicio, adhuc poterit Deo jubente moveri. — Dicendum, quod in creatura potest indigentia assignari dupliciter. Primo, ut dicat diminutionem respectu perfectionis quæ est in Deo; sicque conceditur, quod in omni creatura, etiam in quocumque statu, est indigentia : hæc namque non opponitur perfectioni quæ creaturæ debetur. Alio modo, ut dicat diminutionem contrariantem ultimatæ perfectioni creaturæ, secundum quod dicimus, quod angeli ultima seu finali perfe- C ctione perficiuntur; sicque dicimus quod nec in angelis nec in corporibus glorificatis est indigentia : idcirco nec motus eorum est ex indigentia quæ eorum perfectioni opponatur. Nec enim quando moventur, inveniunt in medio resistentiam : imo tam cito sunt ubi volunt esse, ut volunt. Et verum est, quod si aliter esset, quod in ipsis quoad motum ipsorum esset et sequeretur indigentia eorum perfectioni opposita. Dicimus ergo de angelis, quod moventur ob reparandam indigentiam no- D stram : et quamvis in hoc non mereantur præmium principale seu essentiale, merentur tamen secundarium accidentaleve præmium, sicut prælatus regendo subditos suos non acquirit præmium principale, sed secundarium. Et hoc præmium bene merentur angeli, quamvis modo beati, usque ad diem judicii; nec tamen ob hoc est in eis indigentia eorum perfectioni opposita, sicut ostensum est. Dicimus quoque, quod quamvis non moverentur pro-

pter nostram indigentiam reparandam, sed A solum ad obediendum Creatori, adhuc mererentur secundarium præmium, quod tamen tunc esset alterius generis, possetque dici aureola. — Hæc Alexander.

In cujus verbis mirum videtur, quod ait prælatos regendo subditos suos non acquirere seu mereri præmium principale, sed secundarium, quum omnis actio ex caritate procedens, meritoria censeatur beatificæ visionis. Quumque bonum commune sit divinius quam proprium, et caritas sit tanto perfectior quanto ad plures exten- B ditur, sic magis meritorium videtur præmii principalis, procurare plurimorum salutem ac bonum commune ex caritate, quam propriam.—Porro quod ait, præfatum angelorum præmium esse aureolam, reservetur ad quartum, ubi tractabitur, an angelis debeatur aureola.

Insuper ad quæstionem hanc, an necesse sit angelis moveri per medium, respondet : Dum angelus movetur localiter, movetur per medium. Notandum tamen, quod moveri per medium dupliciter dicitur. Pri- C mo, dum una pars ejus quod movetur est in una parte loci, et alia in alia parte, sicut fit motus per commensurationem mobilis et magnitudinis : sicque angelus non movetur per medium, sed corpus tantummodo. Secundo sic, quod licet secundum unam partem suam non sit in termino a quo atque secundum aliam in termino ad quem, nec sit motus per præfatam commensurationem, respicit tamen et terminum a quo et terminum ad quem : sicque angelus movetur per medium. Unde quum est D in illo medio spatio, non est in illo loco a quo recedit, nec in illo ad quem tendit, sed habet relationem ad utrumque. Verum tunc quæritur, cur necesse sit angelo pertransire medium in motu suo. Dicendum, quod ratione motus localis. Oportet enim in motu locali, et generaliter in omni motu differente a mutatione, esse rationem medii differentis ab extremis, videlicet a termino a quo et a termino ad quem. Quod non oportet in mutatione : nam quum mutatum est, statim res est in termino ad quem; nec oportet ibi medium esse differens ab extremo. Quum ergo in motu oporteat esse rationem medii differentis ab extremo utroque, hinc dum angelus movetur localiter, necesse est quod moveatur per medium, quia aliter non posset intelligi moveri localiter.

Sed objici potest, quoniam angelus simplicior est luce corporea, de qua testatur Augustinus in libro VI Quæstionum : Non citius pervenit radius ad propinquiora loca quam ad remotiora, sed repente fit immutatio in medio et extremo. Spiritus autem angelicus nobiliori modo participat motum localem quam radius : ergo minus pertransit medium quam radius ille. — Rursus, Augustinus fatetur, quod Deus movet creaturam corporalem per locum et tempus, spiritum vero non per loca, sed tempora. Angelus ergo non movetur per locum.

Et respondendum ad primum, quod quamvis nobilior atque simplicior sit spiritus angelicus quam lux corporalis, nihilo minus in hoc conveniunt, quod utrumque movetur per medium : hoc namque exigitur non ex parte ejus quod movetur, sed ex parte motus, in quo necesse est esse medii rationem ab utroque termino differentem. In hoc tamen abundat nobilitas spiritus angelici super lucem corpoream, quod in motu suo non est secundum unam partem sui in termino a quo (vel in quo, vel in spatio in quo), et secundum aliam in termino ad quem, quemadmodum lux quum pertransit, commetitur se partibus loci. — Ad secundum, quod Augustinus non intelligit hoc de motu locali, sed interiori, quo angelus movetur secundum cognitionem et affectionem. — Hæc Alexander. Qui in his verbis non videtur consentire Augustino dicenti quod lux non citius pervenit ad loca propinquiora quam remotiora : imo videtur Alexander sentire, quod illuminatio illa fit repente, id est in tempore imperceptibili, non tamen simpliciter in instanti.

Præterea quærit hic doctor, an angelus A ex se moveatur localiter, an ad hoc quod taliter moveatur, oporteat eum corpus assumere. Respondet : Sicut corpori et spiritui diversimode convenit esse in loco, sic differenter convenit eis moveri localiter. Moveri quippe proprie est corporum tantum, nec spiritibus convenit nisi ex ordinatione ad corpus, non in sua natura neque secundum se, sed solum per accidens : quemadmodum moto hominis corpore, dicimus animam moveri per accidens. Similiter dicimus moveri corpus B quod assumit angelus, et angelum in corpore illo per accidens; sicque loquitur super Cantica S. Bernardus. Unde ad talem motum angelus requirit corpus : quod et potius est propter indigentiam nostram quam ejus. Angelis vero ex se convenit esse in loco definitive : sicque quantum est de natura eorum, convenit eis moveri de loco ad locum modo prætacto sine corporis assumptione, præsertim quum et animæ separatæ sic moveantur sine assumptis corporibus. Aut enim assumerent C corpora sua, aut aliena : non sua, quum illa jaceant in sepulcris; aliena vero non videntur ad hoc eis congruere. Hæc Alexander. — Verum de hoc plenius infra dicetur.

Amplius de hac re scribit Henricus Quodlibeto quarto, septimadecima quæstione : Motus localis non debetur nisi exsistenti in loco, ita quod juxta modum quo habet esse in loco, debeatur ei motus localis de loco ad locum. Porro de modo exsistendi angelum in loco, in alia dictum D
p. 168 B'. est quæstione, ubi dictum est, quod angelus non habet per se esse in loco secundum substantiam, nisi forte in assumpto corpore : et ita per accidens competit ei esse in loco ut contentum et circumscriptum a loco. Hoc etenim proprium est magnitudinum extensarum, quæ et proprie habent moveri localiter, partim exsistendo in termino a quo, et partim in termino ad quem : quod non convenit angelis nisi per accidens, per corpora quæ ab ipsis moventur localiter per se; si tamen verum sit quod per accidens moveantur, et non potius moveant sine sui mutatione locali, quemadmodum dixerunt philosophi intelligentias orbium motrices in movendo non moveri neque per se neque per accidens.

Alio modo, sicut expressum est in præ- p. 168 A'.
tacta quæstione, dicitur aliquid esse in loco, extendendo rationem loci ad situm, ut dicatur esse in loco, quod aliquem sibi situm determinat in loco in quo est nunc vel tunc, ita quod non alibi. Quod intelligi potest uno modo, determinatione facta per applicationem virtutis in agendo aliquid ubi dicitur situari; alio modo, determinatione seu applicatione facta per substantiam solam, absque omni applicatione virtutis et operationis. — Primo modo fieri potest dupliciter, scilicet naturaliter et voluntarie. Naturaliter animæ habent esse determinatum in suis corporibus, per quæ determinatur eis essendi initium, in quibus ipsæ animæ moventur per accidens, motis corporibus. Sicque angeli non sunt dicendi moveri localiter, nisi quis ponat, quod connaturalia sibi habeant corpora quemadmodum animæ, aut quod diversi angeli in esse suo naturali diversis partibus universi determinantur, quibus naturaliter præsint, et circa quas actiones aliquas naturales exerceant quibus erigantur in suum finem, quamvis non sint formæ atque perfectio partium earumdem, quemadmodum philosophi posuerunt diversas intelligentias inclusas diversis orbibus cœlestium corporum. Uterque autem horum modorum impossibilis est circa angelos : quoniam non sunt corporum actus ut animæ, et quoniam proprii essentialesque actus eorum ab omni corporali substantia abstrahuntur, ut sunt velle, intelligere, ad quos nullo indigent corporali instrumento aut organo. Unde si per applicationem virtutis intelligantur applicari loco, hoc non est nisi quia locus aut situale indigent angeli operatione ac influentia voluntaria : sic quippe secundum fidem angeli movent orbes cœlestes voluntarie.

Ergo angelus potest dici moveri localiter, innovando operationes et influentias suas circa loca et corpora : et hoc, vel continue influendo ab extremo in extremum per medium in continuo et tempore; vel alternando influentias modo in uno extremo, modo in altero, et non in medio : tuncque movebitur de extremo in extremum sine medio, et hoc, vel continuando in utroque extremorum aut in altero opus, aut transferendo opus a signo in signum per atoma temporum. Sed hoc improprie est moveri, atque per accidens; et est proprie istud moveri non ipsius angeli, sed rei circa quam operatur : quia hujusmodi motus in quantum respicit angelum, est actus perfecti in quantum perfectum est; in quantum vero respicit id circa quod angelus operatur, est passio, et est actus imperfecti ut imperfecti.

Et quamvis in tali operatione angelus nequeat dici vere moveri secundum substantiam suam, vere tamen dicitur quod substantia ejus est in loco, quia nil operatur nisi applicatione virtutis suæ circa illud in quod operatur, et hoc, non per emissionem virtutis ejus, sed via generationis et multiplicationis ejus extra se : quemadmodum sol multiplicat lumen et virtutes suas in medio toto, et secundum hoc per virtutem suam habet esse in toto medio. In angelo enim hujusmodi generativa vis non est ad transmutandum aliquod corporale. Oportet ergo quod applicatio suæ virtutis sit per præsentiam substantiæ suæ illi cui applicat eam, unde per eam moveat illud, et sic operetur modo hic, modo ibi, sitque præsens modo hic, modo ibi, et dum operatur alicubi, præsens sit ibi, non alibi, ut videtur Damascenus sentire. Si tamen ita sit quod per suam essentiam ad omnem situm æqualiter habeat se dum nihil omnino circa corporalia operatur, imo quod improprie dicatur quod propior sit essentia sua orienti quam occidenti, vel per æqualem distantiam habeat se ad ea, eo quod natura angeli secundum essentiam suam nullo mo-
A do habet esse prope aut longe, sicut neque albedo habet esse dulcis vel amara (nempe prope et longe solum conveniunt situm in sua natura habentibus, quemadmodum dulce et amarum saporibus) : ut angelicus intellectus sine omni operatione circa rem corporalem sic intelligatur esse in universo, sicut pars in toto quod est unum non continuatione aut situatione sed ordinatione partium secundum diversos gradus perfectionis respectu unius finis; et secundum hoc quod substantia angeli non
B determinatur loco omnino, sed solum virtus ejus applicatur, non per generationem alicujus transeuntis per aliquid in quo non sit ejus substantia, quemadmodum virtus solis transit per medium in quo non est solis substantia, nec per substantiæ determinationem illi loco, sed per naturalem naturæ gradum quo superius natum est influere inferiori virtutem, sicut angelus superior inferiori. — Et secundum hoc angelus non dicitur proprie moveri localiter per accidens propter applicatio-
C nem virtutis ab una medii parte ad aliam, sicut nec sol dicitur moveri per accidens in substantia sua per medium, quamvis virtutem suam undique mittat et spargat : et multo minus angelus quam sol, in quantum sol virtutem suam non multiplicat nisi per naturalem contactum atque continuam generationem procedentem ab una medii parte ad alteram, angelus vero non nisi per intellectum suum ac voluntatem. Et ita si angelus secundum hanc positionem aliquo modo dicatur moveri,
D hoc solum erit accidentaliter per accidens : quia videlicet virtus ab eo corpori influxa movetur per accidens, puta per corpus cui influitur, et angelus per virtutem illam influxam, et ita ipse accidentaliter per accidens, non accidentalitate exsistente in ipso, sed in illa virtute. Et hoc etiam modo accidentaliter per accidens habet angelus esse determinate ubi agit, et intercludi parietibus. — Hæc Henricus.

Verum hæc ejus positio videtur dictis

Peripateticorum dicentium intelligentias A loco et operatione immobiles, immoderate et forsan periculose consentanea, imo manifeste contraria determinationi domini p. 169 B' et s. Stephani de loco motuque angeli in præcedenti quæstione inductæ. Unde et ipse Henricus, ne videretur periculum illud incidere, mox adjecit : Nec tamen negabitur angelus esse secundum substantiam absque omni determinatione ubicumque operetur.

Quod iterum male sonare videtur, quum Cf. p. 177 D. juxta præhabita, et juxta doctrinam Da- B masceni ac domini Stephani, angelus ita sit ubi immediate operatur, quod non alibi, hoc est, cum determinatione. Hinc Henricus protinus addit : Sed tunc quid esset dicendum, si angelus ponatur esse absque omni applicatione et actione virtutis suæ circa quodcumque corporale? Numquid dicendus est nusquam esse, et ita nullo modo moveri de loco ad locum? Hoc non dico : est enim contra articulum condemnatum, id est, hoc dicere, est incidere talem articulum, vel est contra articulum C condemnantem tale dictum. Qui articulus est : Quod substantiæ separatæ sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum nec per medium seu in medium, nisi quia possunt velle operari in eis, error, si intelligatur substantiam separatam sine operatione non esse in loco nec transire de loco ad locum. Cui sententiæ non contradico : imo sic credo, quamvis intelligere hoc sit mihi valde difficile. In quo me impedit, quod non est vere motus a termino D in terminum nisi pertranseundo medium, ita quod omnia æqualia sibi exsistentia in medio pertranseat successive. Quum ergo angelus in sua natura sit indivisibilis ac puncto simplicior, oportet eum (ut videtur) omnia sibi æqualia inventa in medio successive pertransire antequam deveniat ab uno extremo in aliud. Quumque æqualia illa in medio indivisibilia, utpote puncta, sint in quolibet continuo, etiam minimo, infinita, oporteret eum omnia illa unum post aliud pertransire. Infinita autem pertransiri nequeunt nisi in tempore infinito. Et quanquam non appareat mihi in isto rationis solutio, non tamen me coget hæc argumentatio dogmatizare aut defendere quod docere, sustinere seu defendere prohibet pontificalis interdictio. Hæc Henricus.

Quæ excusatio videretur sufficere, nisi responsio sua includeret id ex quo directe et insolubiliter sequitur id quod pontificalis illa traditio reprobat. — Denique argumentum istud non videtur ad solvendum difficile : siquidem ex erronea videtur imaginatione procedere. Nam ita procedit quasi angelo proprie competat esse in loco punctali seu puncto : cujus oppositum patuit supra, et super primum, distinctione tricesima septima, ex dictis Thomæ, Cf. t. XX, p. 450 et s. Bonaventuræ ac aliorum. Rursus, videtur procedere ac si in continuo essent puncta actualiter infinita. Supponit quoque, quod simplicitas angeli æqualis sit simplicitati puncti, a qua tamen specifice differt; et quasi simplicitas angeli sit sumenda per exclusionem totius extensionis, quum tamen in angelo sit magnitudo quantitasve virtutis, juxta cujus mensuram et proportionem est in angelo extensio quædam essentiæ : non utique extensio quantitativa corporalis, materialis, partibilis, sed qualis convenit animæ rationali, quæ (ut sic loquar) sine extensione extensa est extensione corporis sui, imo et imitativa quadam proportione, sicut supersimplicissimus Deus in deitatis suæ natura extensus est, ita quod vere immensus, incircumscriptus, omnia penetrat, universaque replet, et sicut per Jeremiam testatur, cœlum et terram implet. Jer. XXIII, 24. De quo in infinitum simplicissimo Deo in libro Job fertur : Excelsior cœlo est, et quid facies? Job XI, 8, 9. Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus, et latior mari. Unde et supra in verbis Guillelmi est tactum p. 171 C. quemadmodum probabile sit, angelos altioris perfectionis atque majoris virtutis, plus spatii occupare seu replere etiam in

cœlo empyreo, eo videlicet modo quo occupare et replere spiritibus incorporeis queunt competere.

Præterea circa hæc Scotus scribit prolixe quæstione qua quærit, an angelus possit moveri de loco ad locum motu continuo. Et respondet quod sic, quoniam omne receptivum formarum alicujus generis quod ex se non est determinatum ad aliquam unam illarum nec illimitatum ad eas, potest moveri seu mutari ab una illarum formarum ad aliam. Ista propositio patet per se, quia subjectum includit prædicatum. Sed angelus est receptivus alicujus ubi, definitive, licet non circumscriptive, ut patuit paulo ante in quæstione de locatione angeli; nec est illimitatus ad omnia ubi, quia non est immensus. Ergo potest mutari ab uno ubi in aliud. Et quod continue, patet, quoniam inter duo ubi, sunt infinita ubi media : quod probatur ex continuo corporis motu per omnia illa ubi. Et per omnia illa angelus potest transire, ita quod in nullo eorum sit, nisi indivisibiliter : et per consequens non potest hæc omnia pertransire nisi continue moveatur. Quod confirmatur, quoniam anima beata æquabitur angelis beatis : anima autem beata movetur, imo beatissima anima Christi movebatur localiter descendendo ad inferos. Patet etiam ex Scripturis, quod angeli sæpius missi sunt, et interdum in assumptis corporibus : et si tunc cum corpore movebantur, videtur quod alia fuerit motio passiva ipsorum a corporis motione passiva. Sic et frequenter missi creduntur sine corpore, ut angelus missus ad Joseph ad annuntiandum ei conceptum Virginis gloriosæ. — Nec est inconveniens omne creatum, quantumcumque perfectum, esse capax et possibile seu potentiale respectu alicujus perfectionis, quamvis illa absolute minor sit natura illius creati : sicut et intellectio angeli est aliqua ejus perfectio, et tamen sua essentia perfectior digniorque consistit illa ejus perfectione. Ideo moveri potest angelo convenire. — Quumque arguitur, quod angelus nequit

p. 172 B'.

Matth. 1, 20.

A moveri, quia est indivisibilis, quamvis posset faciliter responderi, quod angelus occupat locum divisibilem, et ideo respectu loci se habet ac si divisibilis esset; aut si occupat locum indivisibilem seu punctualem, ut punctualiter exsistens non potest continue moveri ut semper habeat esse punctuale : tamen quia non videtur ratio quare negatur indivisibile posse moveri, etiam si esset indivisibilis quantitatis per se exsistens, ideo potest concedi, quod angelus habens ubi punctuale, potest continue

B moveri ut est in puncto semper exsistens. Nam sphæra mota super planum, describit lineam in plano, et tamen non tangit nisi in puncto : ergo punctum illud pertransit lineam totam. Et tamen linea ista quæ sic pertransitur a puncto, non componitur ex punctis : ergo a simili nec hoc sequeretur si ille punctus esset per se.

Porro de causa successionis in quocumque motu, dico quod causa illius est resistentia mobilis ad motorem : non talis quod movens non possit vincere mobile,

C tunc enim non moveret ipsum; nec talis quod mobile reinclinetur aut renitatur ad oppositum, quoniam hoc solum est in motu violento; sed talis resistentia, quod mobile est sub aliquo ubi cui non potest immediate succedere terminus intentus a movente : et resistentia ista est propter defectum virtutis moventis, et etiam propter resistentiam medii ad movens ac mobile. Tamen si virtus moventis esset infinita, posset mobile statim ponere in termino ad quem. Hinc quamvis angeli

D nulla sit resistentia ad se, tamen quoniam agit ex virtute finita, quando est in cœlo non potest mox esse in terra, sed oportet medium pertransire. — Hæc Scotus : qui de his scribit diffuse, et argumenta solvit Henrici.

Insuper quærit Scotus, an angelus possit se movere. Quæ quæstio non videtur difficultatem habere, quum angelus sit liberæ potestatis et sapientissimæ apprehensionis, et habens naturam in qua considerantur actus et potentia : ideo sicut quoad

aliquid potest moveri et perfici seu actuari, ita in ipso est aliquid quo se potest movere, perficere, actuare. Verumtamen de isto facit Scotus inquisitionem prolixam, quæ necessaria non videtur.

Amplius quærit, an angelus possit in instanti moveri. Respondet : Hic dicitur, quod angelus potest moveri in instanti, non quidem temporis continui, sed discreti. Videtur Doctor iste (videlicet Thomas) contradicere sibi ipsi. Dicit namque angelum esse in loco per operationem : et si intelligat de operatione transeunte in corpus, illa operatio aut est in tempore communi, aut in instanti temporis communis; si autem intelligat de operatione immanente, videlicet intellectione vel volitione, illa non est in tempore nostro communi, nec alio, sed in ævo, secundum eum. — Sed ista objectio inepta ac debilis est. Aliud enim est loqui de motu angeli et de operatione ejus, præsertim quum ista quæstio sit de locali angeli motu, ad quem communiter sequitur operatio ejus in loco. Denique, secundum Thomam, non quælibet nec quæcumque operatio immanens angeli mensuratur ævo, sed illa dumtaxat in qua non est innovatio neque successio, qualiter præsertim sunt beatifica visio atque fruitio; ceteræ vero in quibus contingit successio, mensurantur tempore discreto, secundum sanctum Doctorem, ut patuit supra. Hoc quoque sciendum, quod Thomas non dicit prout recitat iste. Siquidem in prima parte Summæ improbat opinionem dicentium motum angeli consistere in instanti; et tandem ibi concludit : Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore : in tempore (inquam) continuo, si motus ejus sit continuus; et in tempore non continuo, si motus ejus non exsistat continuus. Utroque enim modo contingit esse angeli motum, ut dictum est. Ista super primum, distinctione tricesima septima, diffuse sunt introducta.

(Thom. S. th. 1a part. q. LIII, a. 3.) (Cf. p. 127 C et s.) (Thom. S. th. 1a part. q. LIII, a. 3.) (tom. XX. p. 460 A' et s.)

Consequenter Scotus dicit non esse ponendum tempus discretum. Ad cujus dicti reprobationem reor sufficere, quod tot præclari doctores, Alexander, Thomas, Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus, Henricus, ac alii, sæpe expresse ponunt hoc tempus, et rationabiliter ac multipliciter probant ipsum esse ponendum, sicut præhabitum est. (ibidem.)

Postremo quærit Scotus, an angelus possit moveri de extremo in extremum non pertranseundo medium. Et ea quæ circa hoc scribit, concordare competenter videntur dictis de hoc supra primum, distinctione tricesima septima. Nec circa hoc immoderata assertione, sed potius opinativa inquisitione, ut censetur : idcirco pertranseo. (ibidem.)

DISTINCTIO III

A. *Quales facti fuerint angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suæ conditionis.*

(Hugo, de Sacram. lib. I, p. v, c. 8.)

ECCE ostensum est, ubi angeli fuerint mox ut creati sunt. Nunc consequens est investigare, quales facti fuerint in ipso primordio suæ conditionis. Et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet : essentia simplex, id est indivisibilis et immaterialis; et discretio personalis; et per rationem naturaliter insitam, intelligentia, memoria et voluntas

sive dilectio; liberum quoque arbitrium, id est libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas : poterant enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti. Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 2.

B. *An omnes angeli fuerint æquales in tribus, scilicet, in essentia, in sapientia, in libertate arbitrii.*

Hic considerandum est, utrum in sua substantia spirituali, et sapientia rationali, et libertate arbitrii, quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint : ut sit prima consideratio de substantia, secunda de forma, tertia de potestate. Persona quippe substantia est, sapientia forma, arbitrium potestas. Et ad substantiam quidem pertinet naturæ subtilitas, ad formam vero intelligentiæ perspicacitas, et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Id. de Sacram. lib. I, p. V, c. 8.

Illæ ergo essentiæ rationales, quæ personæ erant et spiritus erant, naturaque simplices et vita immortales, differentem essentiæ tenuitatem et differentem sapientiæ perspicacitatem atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelliguntur : sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus. Quædam enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agiliora sunt. Ad hunc ergo modum credendum est, illas spirituales naturas convenientes suæ puritati et excellentiæ, et in essentia et in forma et in facultate, differentias accepisse in exordio suæ conditionis, quibus alii inferiores, alii superiores Dei sapientia constituerentur, aliis majora, aliis minora dona præstantis : ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiæ eisdem præessent. Qui enim natura magis subtiles et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti. Qui vero natura minus subtiles et sapientia minus perspicaces conditi sunt, minora gratiæ dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei æquo moderamine cuncta ordinantis. In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundum differentem naturæ virtutem, et differentem cognitionis et intelligentiæ vim : et sicut differens vigor et subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non ingerit; sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit. Ibid. c. 9. Ibid. c. 10. Ibid. c. 11.

C. *Quæ communia et æqualia habuerunt angeli.*

Et sicut in prædictis angeli differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant. Quod spiritus erant, quod indissolubiles et immortales erant, commune omnibus et æquale erat. In subtilitate vero essentiæ, et intelligentia sapientiæ, et libertate voluntatis, differentes erant. Has distinctiones intelligibiles invisibilium naturarum ille solus comprehendere potuit et ponderare, qui cuncta fecit in pondere, numero et mensura. Ibid. c. 12. *Sap.* XI, 21.

D. *An boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.*

Illud quoque investigatione dignum videtur, quod etiam a pluribus quæri solet : utrum boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderint.

E. *Opinio quorumdam dicentium, angelos in malitia creatos, et sine omni mora ruisse.*

Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt, creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed in malitia a Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse; alios vero creatos fuisse plene beatos. Qui opinionem suam muniunt auctoritate Augustini, super Genesim ita dicentis : Non frustra putari potest, ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatasse. Unde Dominus ait, Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit : ut intelligamus, quia in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret, si stare voluisset. Idem in eodem : Non frustra, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suæ diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetisse. Unde quidam in hanc malitiam libero arbitrio non esse inflexum, sed in hac, quamvis a Deo, putant esse creatum, secundum illud beati Job : Hoc est, inquit, initium figmenti Dei, quod fecit Deus ut illudatur ei ab angelis ejus. Et Propheta ait, Draco iste quem formasti ad illudendum ei : tanquam primo factus sit malus, invidus et diabolus, nec voluntate depravatus. — His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt, angelos qui ceciderunt, creatos fuisse malos et sine mora corruisse. Eos vero qui perstiterunt, perfectos et beatos fuisse creatos, adstruunt auctoritate Augustini, qui super Genesim dicit, per cœlum significari creaturam spiritualem, quæ ab exordio quo facta est, et perfecta et beata est semper.

Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 21. — Joann. VIII, 44. — Aug. op. cit. n. 26. — Ibid. n. 27. — Job XL, 14, juxta LXX. — Ps. CIII, 26. — Aug. op. cit. lib. I, n. 3.

F. *Aliorum sententia probabilis, qui dicunt, omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam morulam fuisse inter creationem et lapsum.*

Aliis autem videtur, omnes angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos exstitisse, id est sine vitio, justosque fuisse, id est innocentes, sed non justos, id est virtutum exercitium habentes : nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam, aliis per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus. Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem et lapsum vel confirmationem : et in illa brevitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium; et

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 2.

tales erant qui stare poterant, id est non cadere, per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare, et non peccare; sed non poterant proficere ad meritum vitæ, nisi gratia superadderetur : quæ addita est quibusdam in confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui super Genesim dicit, angelicam naturam primo informiter creatam, et cœlum dictam; Aug. de Genesi ad litt. lib. I, n. 3, 7. 9. postea formatam, et lucem appellatam, quando ad Creatorem est conversa, perfecta dilectione ei inhærens. Unde prius dictum est, In principio creavit Deus cœlum et Gen. I, 1. terram; et postea subditum, Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux : quia in primo *Ibid.* 3. agitur de creatione spiritualis naturæ informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Hugo, de Sacram. lib. I, p. V, c. 19. Creator optimus, auctor mali esse : et ideo totum bonum erat, quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur, quod boni erant omnes angeli quando primo facti sunt, sed ea bonitate quam natura incipiens acceperat.

G. *Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos; verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant.*

Ideoque Augustinus exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos omnes fuisse creatos; et verba præmissa beati Job, quæ illi pro se inducebant, quomodo sint intelligenda aperit, dicens super Genesim : Omnia, inquit, fecit Deus valde bona. Naturam ergo ange- Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 28. lorum bonam fecit. Et quia injustum est ut nullo merito hoc in aliquo quod creavit, Deus damnet : non naturam sed voluntatem malam puniendam esse credendum *Gen.* I, 31. est; nec ejus naturam significatam esse, quum dicitur, Hoc est initium figmenti Aug. op. cit. n. 29. Dei, etc., sed corpus aerium quod tali voluntati aptavit Deus, vel ipsam ordinationem Dei in qua eum etiam invitum fecit utilem bonis, vel ipsius angeli facturam : quia etsi præsciret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturus. Figmentum ergo Dei dicitur, quia quum sciret eum Deus voluntate malum futurum, ut bonis noceret, creavit tamen illum ut de illo bonis prodesset. Hoc autem fecit ut illudatur ei. Illuditur enim ei, quum sanctis proficit tentatio ejus : sicut et mali homines, quos Deus malos futuros prævidens, creavit tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur quum præstatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse est initium, quia præcedit antiquitate et principatu malitiæ. Hæc autem illusio fit angelis malis et hominibus malis per angelos sanctos : quia subdit eis angelos malos et homines malos, ut non quantum nituntur, sed quantum sinuntur, possint nocere. — Ecce aperte ostendit, qualiter prædicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asserit.

H. *Quomodo intelligenda sint verba præmissa Domini disserit, evidenter tradens, angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.*

Deinde qualiter verba Domini quæ supra posuit, accipienda sint, Augustinus aperit; ubi etiam sua quæ prædixit verba determinat, evidenter docens, angelos bonos fuisse creatos, et post creationem interposita aliqua morula cecidisse, ita inquiens : Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse, nunquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut malus a bono Deo creatus esse putetur, quasi* ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, id est malus, factus est. A quo enim caderet? Factus ergo prius, statim a veritate se avertit, propria potestate delectatus; beatæque vitæ dulcedinem non gustavit, quam acceptam non fastidivit, sed nolendo accipere amisit. Sui ergo casus præscius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est, cecidit, non ab eo quod accepit, sed ab eo quod acciperet, si Deo subdi voluisset. — Ecce hic aperte declarat, angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse : et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat, super Ezechielem dicens : Serpens est hostis contrarius veritati : non tamen a principio neque statim supra pectus et ventrem suum ambulavit. Sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens, quum in paradiso deliciarum moraretur. Deus enim malitiam non fecit. — Ecce aperte dicit, post creationem, interposita morula, cecidisse.

Aug. de Genesi ad litt. lib. xi, n. 30.

* quia

Origenes, in Ezech. hom. i, n. 3.

Sap. i, 13.

Ideoque illa verba sic accipienda videntur : Homicida erat ab initio vel mendax, id est statim post initium, quando sibi æqualitatem Dei promisit, et se ipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio. Nec in veritate stetit, quia in ea non fuit, sed ab initio temporis, id est statim post initium temporis, apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud : Ab initio homicida fuit vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem præcipitavit, et fallaciter seduxit. Ex prædictis ergo liquet, angelos omnes bonos esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a bono quod habuissent, si perstitissent.

Joann. viii, 44.

Matth. xiii, 28.

I. *Quod triplex fuit sapientia in angelis ante casum vel confirmationem.*

Hic inquiri solet, quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis triplex naturalis cognitio, qua sciebant, quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo facti erant; et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

Hugo, de Sacram. lib. i, p. v, c. 14.

K. *An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui invicem.*

Solet etiam quæri, utrum aliquam Dei vel sui invicem dilectionem habuerint. Ad quod dici potest, quod naturalem dilectionem habebant, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant : per quam tamen non merebantur.

SUMMA

DISTINCTIONIS TERTIÆ

DECLARATO præcedenti distinctione, quod angeli sunt, et ubi ac quando creati exsistant, nunc inquiritur, quales sint conditi : et primo, quales in naturalibus; secundo, quales in gratuitis, utpote an facti sint boni et justi, an pravi atque injusti : et circa hoc ponit ac reprobat quorumdam opinionem erroneam, et sciscitatur, an inter creationem et lapsum reproborum spirituum fuerit mora notabilis. Tertio investigat, quales sint facti quoad felicitatem et miseriam, et exponit verba Scripturæ ex quibus quidam occasionem sumpserunt sui erroris.

Ostendit autem Magister, quod angelis in sua creatione attributa seu collata sunt quatuor, utpote : simplex essentia, personalis discretio (creari enim est suppositorum), sapientia quoque quantum ad intellectum, et libertas seu amor quantum ad voluntatem. Quocirca determinat in quibus conveniebant, et in quibus distinguebantur.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, de angelorum simplicitate, videlicet, **An sint puræ et immateriales essentiæ seu formæ in se subsistentes, an potius aliquid materiæ, saltem spiritualis, sit in eis.**

Videtur quod in eis sit spiritualis materia. Primo, quia si non esset eis materia, actualitas eorum esset illimitata, utpote non recepta in aliquo. Hoc autem est proprium Deo, esse actum illimitatum. — Secundo, ens dividitur in actum et potentiam. Si ergo essentia angelorum est simplex actus, non admixtus materiæ, sed forma in se subsistens, videretur esse actus purus : quod Deo est proprium. — Ter-
A tio, in omni creatura reperiuntur proprietates materiæ, quæ sunt, recipere, indigere, moveri, mutari, substare : recipit namque esse et alia multa a Deo, et incessabiliter indiget eo; et sicut jam patuit, etiam angelis convenit moveri, mutari successionemque pati. (p. 174 C, etc.) — Quarto, angeli sunt in prædicamento substantiæ : ergo sunt materiales. Ait namque Boetius, quod Aristoteles extremis relictis, videlicet forma atque materia, agit de medio, id est de substantia composita. — Quinto, in libro
B de Causis asseritur, quod intelligentia est habens hyliathim. Hyle autem vocatur materia. (Cf. t. XIX, p. 404 A'.) Sicque videtur habere materiale principium. Rursus, in eodem dicitur libro, quod esse creatum componitur ex finito et infinito : et per finitum intelligitur actus limitatus, per infinitum indeterminata materia, ut videtur. Quum ergo angelus sit ens creatum, videtur ex illis compositus. Ad idem possunt multa adduci similia : sicut quod libro de Trinitate testatur Boetius, Forma simplex subje-
C ctum esse non potest; et rursus, In omni (inquit) creato differunt *quod est* et *quo est*. Sanctus quoque Dionysius ac Damascenus fatentur, quod angeli quoad Deum sunt materiales, imo et corporales, atque quod solus Deus gloriosus et adorandus est prorsus immaterialis. Idem senserunt Plato et magni Platonici, utpote quod in omni ente participato particulariter subsistente, inveniatur materia, ut patet in Elementatione Procli, et in libro Avicebron, de Fonte vitæ.

D In oppositum est auctoritas Peripateticorum, qui substantias illas intellectuales nominant separatas. Magnus etiam Dionysius quarto et septimo capitulo de Divinis nominibus, angelos vocat immateriales.

Porro de hac materia, puta de simplicitate angelorum et animarum, tractatum est primo libro, distinctione octava, et alibi in eodem, videlicet, an in illis differunt realiter essentia atque potentia : idcirco nunc brevius pertransibo. (quæst. 7. dist. III, q. 13.)

Itaque Thomas : Circa hæc, inquit, est A triplex opinio. Una, quod in omni substantia creata exsistit materia, atque quod omnium est una materia. Cujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum Fontis vitæ : quem multi sequuntur. Secunda est, quod materia non est in substantiis incorporeis, sed in omni corporali substantia, etiam specie una : et hæc est positio Avicennæ. Tertia positio est, quod corpora cœlestia et elementa non communicant in materia. Et hæc est opinio Rabbi Moysis atque Averrois, quæ et Aristoteli B magis concordare videtur : idcirco eligimus eam, dicentes quod quidquid sit de corporibus, tamen in angelis nullo modo potest esse materia, tum ratione intellectualitatis, tum ratione incorporeitatis. Quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter tenent philosophi. Nam ex immaterialitate intellectualitas naturæ concluditur : quia materia prima recipit formam non in quantum est forma simpliciter, sed in quantum est hæc. Hinc forma exsistens in materia, non est intelligibilis C nisi in potentia : quia cognitio est formæ in quantum est forma. Idcirco intellectus habens materiam non posset per formam suam intelligere, nec forma sua esset intellecta nisi in potentia. Cujus signum est, quod forma materialis non est intelligibilis nisi abstrahatur a conditionibus appendiciisque materiæ : sicque efficitur perfectio intellectus ei proportionata. Et ista necessitas abstrahendi non consequitur materiam ex parte alicujus formæ, quum omnis forma per abstractionem a materia D intelligibilis fiat; sed consequitur eam secundum se, sive sit sub forma corporali, sive spirituali. — Secundo, ratione incorporeitatis. Quum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest in materia esse neque intelligi ulla diversitas, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest in materia intelligi diversitas aliqua : quia diversitas præsupponit partes, quæ non possunt esse nisi præintelligatur divisibilitas, quæ consequitur quantitatem, quæ sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit forma corporeitatis vestita : ideo omne incorporeum oportet esse immateriale.

Verumtamen compositionem quamdam in angelo ponimus. Nempe in rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quæ quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formæ ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animæ et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita : quia nunquam inveniretur simplex natura; quod ad minus de Deo est falsum. Nec est de ratione naturæ quod sit simplex, quum quædam sit composita, sicut humanitas. Esse autem secundum quod res dicitur esse in actu, diversimode habet se ad diversas naturas seu quidditates. Quædam namque natura est de cujus intellectu non est suum esse, quia intelligi potest ignorando an sit, ut phœnix. Alia natura est de cujus ratione est suum esse, imo ipsa est suum esse. Taleque esse non potest esse acquisitum : quia quod res habet ex sua quidditate, habet ex se. Porro omne quod est citra Deum, habet esse acquisitum ab alio : idcirco in solo Deo suum esse est sua essentia. Sed quum quidditas quæ sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod vocatur suppositum : ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, sicut humanitate est homo. Quidditas vero simplex quum non fundetur in partibus, subsistit in esse quod ei a Deo confertur. Hinc quidditas angeli est quod subsistit, et esse suum est quo est : sicque angelus fertur compositus ex *quod est* et *quo est*, seu ex essentia et esse. Idcirco in libro de Causis asseritur, quod intelligentia non est esse tantum, ut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quæ est quidditas sua. Quumque omne ens sit in po-

tentia quoad id quod habet aliunde et non ex se, quidditas est sicut potentia, et esse suum est sicut actus. Unde ex consequenti est ibi compositio ex actu et potentia. Et si ista potentia vocetur materia, angelus dicetur compositus ex materia et forma, quamvis hoc sit omnino æquivoce dictum: sapientis enim est de nominibus non curare. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quinquagesima quæstione, primo probat ange-
art. 1. los incorporeos esse : Necesse est, dicens, aliquas creaturas incorporeas ponere. Id namque quod Deus præcipue in rebus creatis intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum id per quod causa producit effectum: quemadmodum calidum efficit calidum. Deus vero operatur per intellectum et voluntatem. Hinc ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Porro intelligere non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ : quoniam omne corpus determinatur ad hic et nunc. Ad hoc ergo quod universum sit perfectum, oportet quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui vero, ignorantes vim intelligendi, nec distinguentes inter intellectum et sensum, putabant nihil esse in mundo nisi quod sensu imaginationeque capi potest : et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, æstimabant nullum ens esse nisi corpus, ut quarto Physicorum ait Philosophus. Inde processit error Sad-
Act. XXIII, 8. ducæorum, dicentium non esse spiritum nec angelum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter pandit esse res incorporeas quasdam, solo cognoscibiles intellectu. Et istæ sunt mediæ inter Deum atque corporea. Propter quod comparatione Dei dicuntur corporeæ : quoniam medium comparatum uni extremo, videtur aliud esse extremum ; sicut tepidum calido comparatum, videtur ut frigidum. Et juxta hoc auctorita-

A tes S. Dionysii ac Damasceni sunt exponendæ.

Consequenter probat ibidem angelos esse immateriales : Quidam, inquiens, dicunt art. 2.
angelos ex materia et forma compositos. Quod Avicebron in libro Fontis vitæ conatur adstruere, supponens quod quæcumque distinguuntur intellectu, distinguantur et re. In substantia autem incorporea intellectus aliquid apprehendit per quod distinguitur a substantia corporali, et aliquid per quod cum illa communicat. Unde con-
B cludit, quod id quo substantia incorporea differt a corporea, sit ei pro forma ; et id quo cum ipsa communicat, quod et subjicitur formæ, sit ejus materia. Hinc ponit, quod spiritualium et corporalium eadem sit communis materia, ita quod forma substantiæ incorporalis impressa sit materiæ spiritualium, sicut forma quantitatis impressa est materiæ corporalium. — Sed primo adspectu apparet hoc impossibile esse. Forma etenim spiritualis et corporalis recipi nequit in eadem parte mate-
C riæ : quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Nec materia dividi potest nisi per quantitatem : qua remota, substantia manet indivisibilis, ut primo Physicorum habetur. Oporteret ergo materiam spiritualium quantitati esse subjectam : quod est impossibile. Hinc impossibile est unam spiritualium corporaliumque esse materiam. Impossibile quoque est quod substantia intellectualis materiam habeat qualemcumque. Operatio namque cujuslibet rei est secundum modum
D substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio prorsus immaterialis : quod apparet ex ejus objecto, a quo actus sumit rationem ac speciem. Sic quippe unumquodque intelligitur, secundum quod a materia abstrahitur. Nam formæ in materia sunt individuales : quas intellectus non apprehendit ut tales nisi per reflexionem, etc. Nec oportet distincta secundum intellectum, distingui realiter, quoniam intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed suum. Unde materialia infra

intellectum exsistentia, simpliciori modo sunt in intellectu quam in se ipsis. Angeli vero sunt supra nostrum intellectum : idcirco non valet pertingere ad apprehendendum eos secundum quod sunt in se ipsis, sed per modum quo apprehendit composita. Sic quoque apprehendit et Deum. — Hæc in Summa.

Amplius de hac re loquitur Thomas diffusius in Summa contra gentiles, libro secundo per diversa capitula: primo ostendens, quod ad perfectionem universi exigitur esse quasdam substantias intellectivas, ad Deum creatorem reditivas non solum quantum ad similitudinem sui esse, quod est actus primus, sed etiam operationis, quæ est intellectio ac volitio, ita quod Creatorem suum cognoscerent, amarent et colerent; deinde, quod tales substantiæ non sunt corpus, nec corpora, nec corporeæ, quum illæ substantiæ sint omnium receptivæ, contentivæ et cognitivæ, immaterialiter et abstracte, non commensurative, nec quantitative, ideoque immateriales exsistant, et formæ in se subsistentes, non tamen omnimode simplices. Et de his multa conscribit ibidem juxta sua principia : quæ tamen faciliter solverentur ab aliter sentientibus. Attamen angelos immateriales esse, simpliciter reor tenendum, præsertim ob auctoritatem divini et magni Dionysii, qui in pluribus locis id insinuare videtur, vocando eos simplices et deiformes intellectus, ac lumina quædam pura, mentes et animos supermundanos. Unde et quarto de Divinis nominibus ait capitulo : Propter divinæ bonitatis radios substiterunt omnes intellectuales substantiæ, quæ sicut incorporales, ita et immateriales censentur.

cap. 46, etc.

Verumtamen Petrus præfatas duas narrans opiniones, primam dicit planiorem, et ei magis consentire videtur, utpote quod in angelis sit spiritualis materia. Concedit tamen, quod in omni creato differunt realiter esse et quidditas, et ipsum *quod est* angeli, dicit esse ejus essentiam prout est in potentia ad esse quod recipit; atque

A hoc ipsum quod est, concedit esse compositum ex materia spirituali et forma. Verumtamen sobrie opinativeque loquitur, utriusque opinionis motiva movens et solvens. — Porro ad quæstionem hanc, utrum substantia angeli sit simplex, compendiose respondet : Aliquid dicitur simplex dupliciter. Primo universaliter, a privatione omnimoda compositionis. Et sic nulla creatura, præsertim subsistens, est simplex : differunt enim in ea, esse et agere, essentia et actio, *quod est* et *quo est*. Secundo, in

B genere creaturarum seu comparative. Sicque angelus simplex est, quoniam minimam inter omnes creaturas per se subsistentes habet compositionem. Materia autem secundum suam essentiam est simplicior angelo; sed ipsa est pars rei subsistentis, non per se subsistens. Ipsa quoque secundum esse suum non est simplicior angelo, sed econtra : componitur enim diversitate substantialium accidentaliumque formarum. — Quatuor vero attributa sunt angeli, utpote : simplex essentia, persona-

C lis discretio, potentia imaginis, et libertas arbitrii. Hæc Petrus.

Præterea præinductis objici posset, quod in libro de Mirabilibus Scripturæ loquitur Augustinus : Deus omnipotens ex informi materia, quam prius de nihilo produxit, cunctarum rerum sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisit. Et respondendum, quod Augustinus in verbis illis materiam primam sumpsit largissime pro omni eo quod est in potentia ad aliud:

D sicque non solum materia corporalium, sed quidditas quoque substantiarum immaterialium, nomine materiæ continetur. Proprie autem sumendo materiam, Augustinus perhibet angelum et materiam simul creatos; angelum prope Deum, materiam prope nihil. Hinc et Boetius libro de Duabus naturis Christi, fatetur : Omnis natura incorporalis substantiæ nulli materiæ fundamento innititur.

Præterea Richardus hic satis fortiter tenet, quod in angelis sit spiritualis materia,

alterius rationis a materia corporali : Ad A istam (inquiens) quæstionem aliqui dicunt, quod angeli essentia non est composita ex forma atque materia, sive loquamur de materia unigenea (id est unius rationis seu generis) cum materia corporalium, sive non. Nec tamen essentia angeli pure est actualis, sed aliquo modo possibilis seu potentialis : non enim oportet quod quælibet possibilitas requirat materiam, quoniam omnis forma creata, in quantum a Deo, est dependens atque possibilis. Pro hoc videtur esse quod primo suæ Meta- B physicæ loquitur Avicenna, quod esse substantiæ in quantum est substantia tantum, non pendet ex materia : alioqui non esset substantia nisi sensibilis. — Sed hi debili innituntur fundamento. Non enim dicitur materia esse necessaria ad hoc ut sit res sic possibilis respectu primæ causæ, sed ad hoc ut sit possibilis respectu sui ipsius, seu alicujus inferioris. Angelus autem quum moveat se de uno velle ad aliud, et de una cogitatione ad aliam, atque de loco ad locum, quamvis non per commensura- C tionem, possibilis est aliquo modo respectu sui ipsius : quoniam omne motum in quantum tale, possibile est respectu motoris. Auctoritates autem B. Dionysii et Boetii quæ ad oppositum allegantur, intelligendæ sunt de materia unigenea materiæ corporalium. Nec debent inniti auctoritati Avicennæ, quoniam Avicenna et Aristoteles et auctor de Causis senserunt intelligentias nunquam incepisse, nec eas esse possibiles nisi respectu causæ primæ, nec ullo modo mutabiles : ideo non est mi- D rum, si in hoc errore manentes, negaverunt in ipsis materiam. Si autem credidisset Avicenna eas incepisse ac esse mutabiles, posuisset in eis materiam, quum quarto Metaphysicæ suæ loquatur : Omne quod incipit esse post non esse, habet sine dubio materiam. Secundo quoque Metaphysicæ suæ dicit, quod res secundum quod est in potentia et in actu, est alia et alia. Si demum credidisset Aristoteles, quod intelligentiæ a se ipsis essent mutabiles, posuisset in eis materiam, quum secundo Metaphysicæ dicat : Materiam in omni quod movetur intelligere est necesse.

Hinc mihi videtur, quod essentia angeli composita est ex forma et materia, extendendo nomen materiæ ad omnem naturam possibilem ex qua et alia natura actualiori constituitur unum per essentiam. Quod sic declaro : Idem respectu ejusdem non est agens et patiens simul ratione ejusdem rei : quia quum agens agat in quantum est in actu, et non in quantum est in potentia, et patiens patiatur in quantum est in potentia, non ut in actu ; si idem respectu ac ratione ejusdem simul esset agens et patiens, sequeretur quod idem respectu ac ratione ejusdem simul esset in actu et non in actu, et in potentia et non in potentia : quæ contradictoria sunt. Sed movere, est agere ; et moveri, pati : ergo idem respectu ejusdem non est movens et motum simul ratione ejusdem. Quumque modo præfato angelus se moveat ac mutet, patet quod idem angelus est movens et motus respectu ejusdem, videlicet sui ipsius. Ergo in ejus essentia est una res per quam ipse se movet, et alia per quam movetur : quarum primam, dicimus formam ; secundam, materiam. — Ad hoc facit quod in libro Confessionum asserit Augustinus, Omne mutabile insinuat notitiæ nostræ quamdam informitatem quæ accipit formam ; et quod undecimo Metaphysicæ loquitur Commentator, Causa potentiæ in rebus in quibus est potentia, est materia. Super octavum quoque Physicorum : Hæc (inquit) propositio est convertibilis : Quod simplex est, caret potentia ; et quod caret potentia, simplex est. Potentia enim est causa compositionis alicujus ex duabus substantiis. Unde et capitulo secundo de Trinitate testatur Boetius : Formæ simplices subjecta esse non queunt. Nam quod ceteræ formæ accidentibus subjectæ sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subjecta est. Interpositis quo-

que paucis, subjungit, quod forma quæ est sine materia, non potest esse subjectum. Angelus autem quorumdam accidentium est subjectum. Ad hoc valet quod ait libro de Uno et unitate, de angelo et anima, quod unumquodque eorum unum est conjunctione formæ atque materiæ. — Hæc Richardus.

Amplius quærit Richardus, Utrum in angelis sit aliqua realis compositio ex esse et essentia. Et quamvis de hac quæstione introducta sint multa super primum, distinctione octava, secundum Thomam, (quæst. 7.) Albertum, Bonaventuram, Ægidium, Udalricum, præsertim quoque secundum Henricum; hic tamen aliqua addam, et primo secundum Richardum, qui de hoc frequenter scribit opinative, et super primum differt, ac refert se ad secundum.

Itaque ait : Eo modo quo essentia angeli et esse ipsius differunt, est compositio ex eisdem. Dicuntque aliqui, quod esse angeli non differt realiter a sua essentia, sed ratione dumtaxat : idcirco ex esse et essentia non est compositio in angelo nisi secundum rationem. — Sed hæc opinio stare non valet : quia quæ sola differunt ratione, de se invicem prædicantur, ut genus de specie, ut species de individuo; hæc autem est falsa, Esse angeli est sua essentia. Præterea, Hugo primo Didascalicon, capitulo sexto : In solo (inquit) Deo idem est *esse* et *quod est*.

Alii dicunt, quod quum essentia angeli sit composita ex actuali et possibili, illud quod est actuale in ejus essentia, est actuale esse ipsius. Et si objiciatur, quod essentia potest intelligi simplici intellectione præter actualem ejus exsistentiam, nec potest intelligi præter ea quæ sunt de ejus ratione, seu præter id quod ipsa est; respondent, quod angelus intelligi nequit non intellecta re quæ est ejus exsistentia actualis, quamvis non sub ratione actualis exsistentiæ. Nec mirum. Quod enim est unum in re, potest esse plura ratione, atque intelligi sub una sua ratione, non sub

A alia. Sicque id quod est actuale in essentia angeli, sub alia ratione est pars suæ essentiæ, atque sub alia ratione est illius essentiæ actuale esse seu exsistentia actualis. Hinc secundum istos, esse angeli non prædicatur de ejus essentia, sicut nec pars de toto. — Sed contra hoc arguitur : Per id quod est possibile in essentia angeli, aut intelligunt carentiam perfectionis actualitatis, aut aliquam materiam intelligibilem quæ est natura potentialis non simpliciter, sed respectu formæ angeli, aut aliquam
B naturam pure potentialem. Si primum, quum illa carentia non dicat reale aliquid positivum, non potest esse pars essentiæ angeli. Atque secundum hoc, esse actuale essentiæ angeli esset realiter sua essentia, non differens ab ea secundum aliquid positivum absolutum seu relativum : sicque non esset essentiæ pars, sed tota essentia. Si secundum, adhuc nihil esset de essentia angeli nisi actualitas : quoniam sicut possibilitas formæ non esset ejus essentia, ita nec possibilitas materiæ, sed tantummodo
C constitutum ex actualitate materiæ incompleta, et actualitate formæ complente. Sicque adhuc sequeretur, quod actuale esse angeli esset realiter sua essentia, non pars ejus. Si tertium, probabilis esset opinio, supposito quod in natura angeli posset esse aliqua natura pure potentialis de ejus essentia, utpote spiritualis materia. Sed quoniam id quod est loco materiæ in angelo, non est natura pure potentialis, sicut patebit (videlicet quia spiritualis illa materia est alterius rationis a materia corpo-
D ralium), ideo illi opinioni non consentio.

Alii dicunt, quod esse angeli ultra suam essentiam addit rem aliquam absolutam, ita quod esse est actus essentiæ, nec est accidens, imo est quid nobilius essentia, quia essentia plus habet de possibilitate quam esse suum : quod intelligunt de esse actuali, quia in hoc cuncti conveniunt, quod esse essentiæ non differt realiter ab essentia saltem re absoluta.

Alii dicunt, quod esse nil absolute dicit super essentiam angeli seu aliorum, sed

tantum realem relationem ad datorem ipsius esse. Talis namque est distinctio inter substantiam et accidens, quod substantia nata est exsistere in se, accidens autem in alio. Si igitur esse esset absolute aliud ab essentia, quum non valeat exsistere in se, sed in ipsa essentia, esset accidens essentiæ : quod esse non potest, quum esse sit actualius quam essentia. Denique secundum Philosophum primo de Generatione, substantia non habet esse simpliciter per aliquod accidens, sed esse tale. Sequeretur itaque, quod essentia angeli per suum esse non haberet esse simpliciter eo modo quo esse simpliciter competit creaturæ. Esse ergo, ultra essentiam angeli seu alterius creaturæ non dicit nisi relationem ad Deum in quantum est causa efficiens et dator ipsius esse. Ideo non conceditur, quod esse creaturæ est sua essentia; sicut nec ista, Currere est cursus : quia quod cursus dicit absolute, currere significat in relatione ad currentem. Verumtamen, quoniam relatio creaturæ ad datorem ipsius esse, res aliqua est, quamvis non absoluta, ideo sive dicatur quod esse creaturæ dicat rem aliquam absolutam ultra essentiam, sive solam relationem, concedendum est, quod in angelo omnique creata substantia est compositio quædam realis ex esse atque essentia. — Et si huic objiciatur opinioni, quod possumus intelligere actualem exsistentiam angeli non intelligendo eam sub ratione qua creatus est; dico quod eo modo quo intelligo actualem exsistentiam angeli, intelligo relationem ejus ad Creatorem. Si enim intelligo actualem exsistentiam ejus in communi, intelligo relationem ejus ad datorem sui esse implicite atque in generali; si autem intelligo actualem exsistentiam ejus distincte et in speciali, intelligo relationem ipsius ad sui esse datorem in speciali et distincte. — Hæc Richardus.

Qui divertit ad hoc, quod esse superaddit essentiæ quid reale; sed an relationem dumtaxat, an quid absolutum, non determinat, sed per modum indifferentis se

A habet, utriusque opinionis argumenta dissolvens, et inter cetera dicens, quod secundum nonnullos, Boetius per *quod est,* non solum designat essentiam, sed suppositum creatum, quod dicit creatam essentiam cum naturalibus suis proprietatibus; et per *esse* seu *quod est,* quidam intelligunt esse divinum et increatum, quo omnia sunt efficienter, non formaliter. — Argumentum quoque quo Thomas præcipue utitur ac inniti videtur, quod scilicet essentia potest intelligi præter suum esse, B imo et intellecto illo non esse, dicit sic posse solvi : Quamvis essentia angeli non queat intelligi præter id quod realiter est suum esse, attamen potest intelligi non sub formali ac propria ratione qua dicitur esse, quia ejusdem materialiter seu realiter possunt esse rationes diversæ. Unde intelligi potest color non sub ratione qua specialis color, nihilo minus idem sunt color et specialis color.

Præterea quid hac de re sentiat Henricus, dictum est supra primum, ubi in- tom. XIX, p. 405 D.
C ducta est ejus responsio in primo suo Quodlibeto, quæstione nona. Verum tertio Quodlibeto, quæstione nona, quærit, an ponenda sit essentia aliqua in creaturis, per indifferentiam se habens ad esse et non esse. Et arguit quod sic : quoniam ad scientiam habendam de re, non requiritur esse neque non esse rei. Nam sive res actualiter sit, sive non sit, nihilo minus scitur de ea quid sit. Et respondet : Sicut vult Avicenna primo Metaphysicæ suæ, unaquæque res in sua natura specifica D habet certitudinem propriam, quæ est ejus quidditas, qua est id quod est, et non aliud a se. Hinc convenit ei intentio seu ratio qua dicitur res : quæ intentio alia est ab intentione ipsius esse, quæ sequitur intentionem essentiæ. Ex hoc namque quod certitudo rei est id quod est secundum se, ex hoc (inquam) habet esse in anima seu in conceptu intellectus creati aut increati, aut in singularibus extra. Certitudo quippe naturæ cujuscumque, quantum est de se, habet conceptum ab-

solutum, quo scitur quid est res, absque A communicantia vel concomitantia intelligendi eam esse ullo modo jam tacto. Verumtamen non dico, quod extra animam seu intellectum, et extra singularia, habeat esse absolutum aut separatum, sed quod natura secundum se habet absolutum conceptum absque omnibus conditionibus quæ sequuntur. Sic namque de ratione humanitatis non est universalitas, nec particularitas, nec unum, nec multa, sed solum humanitas. Nec sequitur inde, quod sit realiter separata : imo rei sic absolute B acceptæ, solum convenit esse hoc quod est. Ipsum enim hoc quod est in se natum habere secundum se conceptum absolutum sine omnibus conditionibus quæ sequuntur illud, habet esse in istis, et non nisi in istis : quia aut est in anima, et universale; aut in rebus extra, et singulare.

Denique circa rei quidditatem possumus habere triplicem intellectum verum, et unum falsum. Triplicem quippe habet intellectum verum, sicut et tres modos in C esse. Unum enim habet esse naturæ extra in rebus, alterum vero habet esse rationis, tertium autem habet esse essentiæ : quemadmodum animal acceptum cum accidentibus suis in singularibus, est res naturæ; acceptum vero cum accidentibus suis in anima, est res rationis; sed acceptum secundum se, est res essentiæ, de qua dicitur, quod esse ejus est prius quam esse suæ naturæ, vel rationis, sicut simplex est prius composito. Hoc esse essentiæ proprie dicitur esse definitivum et quidditativum : D quod nulli convenit, nisi cujus ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam natum est produci realiter, ita quod sicut ex relatione et respectu ad Deum tanquam ad causam efficientem, habet quod sit ens in effectu et esse exsistentiæ habens, ita ex relatione et respectu ad ipsum sicut ad causam et formam seu rationem exemplarem, habet quod sit ens aliquod per essentiam seu esse essentiæ habens. Necesse esse, est semper, et est per ipsum, et non per aliud a se; ceteris non convenit esse, sed magis privatio. — Intellectus autem falsus circa id quod secundum se est quidditas aliqua, est intelligere ipsum esse aliquid secundum se, absque omni conditione alterius, tam extra intellectum quam extra singularia. Sicque aliqui imaginantur esse essentiæ rei, quod distinguunt ab esse exsistentiæ, et ab esse rationis. Sed male sic opinantur. Quemadmodum enim esse naturæ seu exsistentiæ rei, appellatur certitudo ejus cum conditionibus seu proprietatibus quas habet ab efficiente in ipsis rebus, et esse rationis appellatur certitudo ejus cum conditionibus quas habet ab intellectu in ejus conceptu in relatione ad aliquid aliud; sic esse essentiæ rei appellatur certitudo ejus absolute accepta, absque omni conditione et proprietate quam nata est habere in esse naturæ et rationis.

Dum itaque quæritur, an sit ponere aliquam essentiam habentem se per indifferentiam ad esse et non esse : aut intelligitur de non esse ejus quod non habet exemplar in Deo, nec natum est esse, nec est positiva natura, ut esse Chimæræ; aut de non esse quod negat esse secundum unum modum essendi, ponit tamen esse secundum alium modum, videlicet quod negat esse actualis exsistentiæ. Loquendo igitur de non esse primo modo, et de quocumque esse sibi opposito, non est ponere in rerum natura neque in intellectu aliquam essentiam quæ per indifferentiam se habeat ad esse et ad non esse : quia quod illo modo est non esse, de se est necesse non esse; quod autem ex sua natura est vera essentia, non potest sic non esse, imo natum est esse. Loquendo autem de non esse secundo modo, puta de non esse actualis exsistentiæ, et de esse sibi opposito, bene est ponere essentiam indifferenter se habentem ad esse et non esse : sicut essentia rosæ est esse florem qui tempore hiemali non est, tempore æstivali est.

Verumtamen distinguendum est de indifferentia. Nam aliquid per indifferen-

tiam se habere ad esse et non esse, intelligi potest dupliciter : primo, quod de facto habet neutrum, sed æqualiter habet se ad utrumque; alio modo, quod quantum est de natura et essentia sua, non ita sibi determinat unum, quin possit habere alterum. Isto secundo modo essentia cujuslibet creaturæ in quantum est creatura, per indifferentiam se habet ad esse et non esse : imo relictum sibi, cadit in non esse, estque a Deo creabile aut creatum. — Si demum loquamur de indifferentia essentiæ ad esse et non esse primo modo, ita B videlicet quod de facto neutrum habeat, sed æqualiter se habeat ad utrumque; hoc modo per indifferentiam se habere ad esse et non esse, intelligi potest dupliciter : primo modo, quoad conceptum mentis de ipsa essentia; secundo, quantum ad ipsam rem in se ipsa. Primo modo dico, quod essentia cujuslibet creaturæ per indifferentiam simpliciter et absolute se habet ad esse et non esse. Esse etenim et non esse, sunt extra et præter essentialem rei definitionem, intentionem et rationem, ut C patuit. Mentis ergo conceptus essentiam rei concipit absolute : super quam fundatur per se veritas enuntiationum de inhærentia essentiali, ut quod homo est homo, seu animal; et per accidens fundatur super hoc, quod habet esse in particularibus. Nempe quod homo est homo et animal, pro certo habet ex certa ratione suæ naturæ : non ab alio effective, quoniam quantum ad hoc, non est aliquid factum; sed solum habet hoc, quia formaliter est in intellectu divino. Hinc veritas enuntiationum super D certitudinem talem fundata, potest esse æterna in intellectu æterno; et æqualiter vera est re exsistente et non exsistente, quoniam actuale esse, extra certitudinis veritatem est. Si vero loquamur de essentia creaturæ quoad certitudinem ejus in se ipsa, sic dico, quod nullo modo per indifferentiam se habet ad esse et non esse in effectu seu actu, ita quod de facto neutrum habeat. De quolibet enim affirmatio aut negatio, et non simul de eodem.

A Quamvis enim essentia creaturæ neutrum illorum in sua ratione includat, semper tamen alterum illorum habet. — Hæc Henricus.

Ex cujus dictis habetur, quod esse actuale (seu exsistentia actualis) et essentia, non differunt realiter, sed ratione et relatione : ita quod unum et idem, relatum ad Deum sicut ad causam exemplarem, vocatur essentia seu esse essentiæ; relatum vero ad Deum ut ad causam efficientem, dicitur esse exsistentiæ. — Verum verba hæc ejus jam tacta, videlicet, Nempe quod homo est homo et animal, habet ex ratione suæ naturæ, non ab alio effective, quia quantum ad hoc, non est aliquid factum, sed solum habet hoc, quia formaliter est in intellectu divino : istud, inquam, non videtur satis resolute ac secure prolatum. Nam jam secundum rei veritatem atque de facto, hominem esse hominem et animal, est aliquid positivum reale : ergo creatum est. Rursus, hominem esse hominem, non est nisi ipsemet homo, qui creatura veraciter dicitur. Iterum, quidquid habet creatura, habet effective a Deo : ergo quod homo est animal, habet effective a Deo. Denuo, hominem esse hominem, et hominem esse, sunt realiter idem secundum Henricum. Sed hominem esse, est effective a Deo : ergo et hominem esse hominem, est aliquo modo a Deo efficienter, et non solum habet hoc quia formaliter est in intellectu divino, per rationem videlicet exemplarem præsertim. Et est alia ratio ac confirmatio prædictorum : quia quod Deus de rebus in se ipso formaliter exemplariterque concepit, hoc eis effective et exsecutive per creationem seu efficientiam contulit. Ideo sicut hominem esse animal, est a Deo formaliter per æternam præconceptionem exemplaremque institutionem, ita est ab ipso per realem et effectivam productionem et exsecutionem.

Præterea decimo Quodlibeto movet idem doctor hanc quæstionem : utrum ponens essentiam creaturæ idem cum suo esse, quæst. 7.

possit salvare creationem. In cujus quæsiti determinatione prolixe ac diffuse, imo et profunde, de ista tractat materia, ponens fortiora alterius opinionis motiva, ac eadem solvens, et inter cetera loquens : Hic oportet primo videre, quomodo esse se habeat ad essentiam. Et de hac re in primo nostro diximus Quodlibeto et adhuc dicimus, quod esse creaturæ non est aliquid re absoluta aliud a creaturæ essentia, additum ei ut sit actualiter seu in effectu : imo creatura sua essentia seu quidditate, qua est id quod est, habet esse, non in quantum est essentia secundum se et absolute considerata, sed ut considerata in comparatione et ordine ad divinam essentiam. Etenim in quantum ipsa secundum se absque omni addito absoluto, est similitudo divinæ essentiæ secundum rationem causæ formalis seu exemplaris, convenit ei esse essentiæ; in quantum vero ipsa in se absque omni absoluto adjuncto, est effectus divinæ essentiæ, vel immediate vel mediate, secundum rationem efficientis, convenit ei esse exsistentiæ : ita ut nec esse essentiæ nec esse exsistentiæ aliquid superaddat formale et absolutum creatæ essentiæ, sed solum respectum ad aliud.

Cf. t. XIX, p. 405 A' et s.

Sed objicit nobis adversans, quia essentia de se est in potentia ad esse : ergo recipit illud aliunde, nec est realiter idem cum illo. Dicendum, quod aliquid ex se est potentiale dupliciter. Primo, ut subjectum transmutationis a non esse in esse : sicque materia sola in naturalibus est in potentia. Secundo, ut terminus productionis : et sic forma quæ educitur est in potentia, seu ipsum compositum; et tale ens ut relatum ad causam efficientem, est quid actuale, in quantum participat actualitatem et perfectionem illius. — Secundo sic arguit : Ex eo quod creata essentia habet respectum ad Deum, non exsistit, sed est ad aliquid : ergo relatio ad primam causam efficientem non confert essentiæ quod sit ipsa exsistentia actualis. Dicendum, quod exsistere creaturæ revera non

A est exsistere absolute, sed sub quadam dependentia ad manutenentiam Creatoris, et ita in quodam respectu.

Denique quod esse nihil reale superaddat essentiæ, probavimus triplici medio. Primo, quoniam veritas, bonitas et unitas, nihil reale absolutum addunt essentiæ : ergo nec entitas. Ad quod adversarius ille respondet : Ens uno modo dicitur prout dividitur in decem prædicamenta, quod est ens ab esse essentiæ, nec aliquid addit quidditati, sicut nec veritas, unitas, seu

Cf. t. XIX, p. 406 C et s.

B bonitas. Secundo dicitur ens quod exsistit in rerum natura, quod est forma addita quidditati : aliter creatura tantæ esset actualitatis, quod ex se ipsa posset exsistere. Contra quod dico, quod non sequitur, quoniam essentia creata ex se ipsa non habet esse, sed effective a Deo. — Secundo sic probo intentum : Si essentia non habet esse nisi per absolutum quid additum, hoc additum est creatura, de se non habens exsistere, neque secundum se neque in alio : ergo ei per creationem acquiritur

C seu confertur esse aliud a se, eademque ratione illi esse aliud esse, et ita in infinitum. Juxta hoc adversarius arguebat ad idem adversus se, sic : Sicut essentia est possibilis ad esse et non esse, ita et illud esse : ergo non nisi per aliquid additum habet exsistere, quemadmodum neque essentia; et ita in infinitum. Ad quod respondit, quod illud esse est possibile esse, cui acquiritur esse. Sed hoc est per accidens, videlicet quia non habet esse nisi in ipso possibili ad esse. Verumtamen

D quantum est de se, semper habet esse : sicut dicunt philosophi, quod omnis forma quantum est de se, est actus quidam et necesse esse; sed quod non est necesse esse, venit per accidens, scilicet quia recipitur in possibili esse, hoc est in materia. Idcirco non itur in infinitum, quoniam illud primum esse non recipit aliud esse a se : quia non recipit esse nisi quia recipitur in alio quod eo habet esse. Verum ex hoc dicto apparet mox falsitas periculosior, quod scilicet formæ creaturarum

ex se, et ipsum esse quo creatura formaliter exsistit, non sunt possibile esse, sed necesse esse, nisi quia sunt in possibili esse, quum tamen non sit nisi unicum necesse esse, puta esse divinum et increatum. — Tertio arguo sic : Tale esse non potest esse accidens, neque substantia, quia nec est materia, nec forma, neque compositum. Ad quod ille respondet, quod licet non sit substantia recipiendo de se substantiæ prædicationem, est tamen de genere substantiæ sicut principium et forma quædam, dans actualitatem essentiæ, sicut forma dat actualitatem : et hoc, suo modo, quemadmodum punctus est de genere quantitatis, quamvis quantitas non prædicetur de eo. Sed hoc stare non valet, quoniam esse non est de prædicamento substantiæ ut forma substantialis. Tunc enim rerum essentiæ se ipsis seu suo esse essentiæ non constituerent prædicamentum, sed suo esse exsistentiæ; nec esset aliquod prædicamentum nisi essentiis rerum exsistentibus : cujus contrarium vult Avicenna, atque Themistius * super Prædicamenta. Præterea Algazel in Logica sua dicit expresse, quod hujusmodi esse exsistentiæ accidens est entis. Avicennaque ait, quod essentiæ rei accidit esse quod non est ipsa, ut quod sit universalis vel particularis, in anima aut extra animam, et universaliter quod sit seu non sit. Averroes quoque super quintum Metaphysicæ contestatur, quod istud esse est de prædicamento accidentis, et illud quod est esse essentiæ, est de prædicamento generis substantiæ. Quod et ipse sufficienter confessus est jam supra, ubi ait, quod esse exsistentiæ est forma superaddita essentiæ. Et constat quod non sit forma substantialis, quia sic nequaquam pertineret ad prædicamentum accidentis. Et si spectat ad illud, non est de genere substantiæ sicut principium, sicut nec esse essentiæ, quod est extra omne genus. Unde et super illud Boetii, Unumquodque habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, asserit Commentator : Esse

* alias Simplicius

Cf. t. XIX, p. 407 C.

A namque et id quod eo est, nullo prorsus conveniunt genere. Et super illud de Duabus naturis Christi, Quæ est Dei hominisque conjunctio : Esse, inquit, et id quod est, nec ejusdem generis nec ejusdem sunt rationis; idcirco non componuntur, constituendo aliquod totum quod sit in genere per se. — Sentiendum est itaque, quod esse non sit quid absolutum essentiæ additum; nec tamen essentia ex se sola proprietateque sua est suum esse, sed ex hoc quod est effectus Dei.

B Differunt quoque essentia et esse, non re nec sola ratione, sed medio modo, videlicet intentione. Verum contra hoc clamat ille : Non intelligo quid sit differre intentione aliud quam ratione differre. Declaro ergo ut capiat. Ecce album et rationale inter se differunt, rationale etiam et animal inter se differunt, similiter homo et animal rationale. Homo autem et animal rationale sola differunt ratione, sicut definitio et definitum, ita ut nullam faciant compositionem. Rationale vero et album C differunt realiter, quia faciunt compositionem realem; sed rationale et animal differunt medio modo, quia aliquam faciunt compositionem in specie, non tamen realem. Baptizetur ergo medius ille modus differendi, quatenus detur ei congruum nomen, si dici non potest differentia secundum intentionem. Sed fatuum est disputare de nomine, dum constat de re.

Quum igitur quæritur, utrum ponens essentiam creaturæ esse idem cum suo esse, possit creationem salvare : dico quod D imo, dummodo dicat ea distingui modo prætacto; non autem si dicat esse nullam addere relationem ad causam efficientem super essentiam, ita quod essentia habeat esse sua proprietate absque extrinseca participatione : sic enim sola divina essentia habet esse. Verumtamen non est ruditer imaginandum, quod essentia creaturæ participet esse quasi quid absolutum diversum a se, sicut aer participat lucem : sicut hoc dictum est plenius primo Quodlibeto (super octavam pri-

tom. XIX, p. 405 A' et s.

mi libri distinctionem). Alio igitur modo intelligitur ista participatio, intelligendo essentiam creaturæ ut quoddam potentiale objectum et sicut terminum actionis de nihilo productum; ipsum vero esse intelligendo eamdem essentiam ut est actuale objectum et terminus actionis ipsum de nihilo producentis. Et est iste verus modus participationis ipsius esse; præcedens autem, phantastica imaginatio quodammodo fingens modum creationis procedere secundum modum naturalis generationis, hoc dempto quod generatio illa præsupponit subjectum. — Secunda positio non potest tam perfecte rationem creationis salvare ut prima. Proprie namque creatio non est de aliquo. Unde si quis ponat esse productum non de nihilo, sed de aliquo, ut de essentia, tanquam de potentiali suo creato, secundum hoc, ipsum esse non esset proprie creatum, sed essentia. Hinc volens dicere, quod esse sit quid productum in essentia, realiter differens ab ea, melius salvaret creationem, dicendo non quod esse producatur de essentia ut de suo potentiali subjective, sed quod esse producatur in essentia simul cum ea, et quod utrumque eorum sit quoddam potentiale, ut producatur objective de nihilo ipsa quidem essentia in se, esse vero in essentia, non de ea : quemadmodum si Deus crearet ignem, crearet formam ejus atque materiam simul, nec formam ex materia ignis illius. — Hæc Henricus. Qui in decimo Quodlibeto de hac materia prolixissime scribit : cujus verba possent multum abbreviari, nihil omittendo de sensu.

Nunc redeundo ad principale quæsitum, an videlicet angelus sit ex materia et forma compositus, ponenda est responsio Bonaventuræ dicentis : Certum est angelum non habere essentiam simplicem per totius compositionis privationem. Potest enim considerari per comparationem ad suum principium productivum : et ita compositus est, quia dependens. Simplicissimum

A quippe absolutissimum est, et omne dependens, eo ipso quo dependens, cadit in aliquam compositionem, quia differt quo est et quid est. Consideratur quoque quoad suum effectum : sicque habet compositionem ex substantia atque potentia. Consideratur nihilo minus ut ens in genere : sicque secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia; secundum logicum vero, ex genere et differentia. Rursus consideratur ut ens in se : et ita quantum ad esse actuale, est in ipso
B compositio ex ente et esse; quantum vero ad esse essentiale, componitur ex *quo est* et *quod est;* et quantum ad esse individuale seu personale, ex *quod est* et *quis est.* Aliquæ tamen compositiones a substantia angeli removentur, propter quod simplex vocatur, utpote : compositio ex partibus quantitativis, compositio ex partibus heterogeneis, compositio ex natura corporali et spirituali. Sed de compositione materiæ et formæ hic specialiter quæstio est. Dixeruntque aliqui, quod non
C est in angelis. Sed quum in angelis sit ratio mutabilitatis, et ratio cujusdam passibilitatis, ratio item individuationis et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam; non video quomodo possit defendi, quod in substantia angeli non sit compositio ex diversis naturis, similiter in essentia omnis creaturæ per se entis. Quumque naturæ illæ se habeant per modum actualis et potentialis, et ita per modum formæ atque materiæ, verior apparet positio quod
D compositio ex materia et forma consistat in angelo. — Hæc Bonaventura, qui ad istud multas auctoritates et motiva satis præhabita introducit.

Porro hanc quæstionem non invenio in Scripto Alexandri. Sed quærit, an angelus sit incorporea substantia; et respondet quod imo. An vero in angelis sit spiritualis materia, in Scripto ejus determinatum non cerno.

Albertus vero : Angelus, inquit, non constat ex forma atque materia; nec est

ponenda aliqua simplex materia : quia ut dicitur in libro de Substantia orbis, materia non est nisi corporalium, et determinata ad motum, et quantitas sequitur eam. Boetius quoque in libro de Duabus Christi naturis, fatetur : Incorporalia ex nulla materia sunt, ut angelus et anima. — Si autem quis dicat, quod secundum librum Avicebron (quem librum quidam nominant Fontem vitæ, quidam vero de Forma et materia) duplex exstet materia, scilicet spiritualis et corporalis, et quod in angelis sit spiritualis materia ; objicitur contra hoc, quoniam Augustinus super Genesim ad litteram disputat, utrum anima rationalis sit ex incorporali materia ; et quum multum ventilet quæstionem, an materia illa sit viva vel non viva, vel ubi sit illa materia, tandem definit, quod ex nulla materia sit anima : ergo multo minus angelus, qui Deo propinquior atque simplicior perhibetur quam anima. Imo secundum Augustinum et Boetium, nulla est materia spiritualium. — Si vero objiciatur, quia secundum Damascenum libro secundo, angelus dicitur immaterialis et incorporalis quantum ad nos, non quantum ad Deum (omne enim creatum comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur; solusque Deus essentialiter immaterialis et incorporalis consistit); dicendum, quod corporeum et incorporeum dupliciter dicitur. Primo, a forma corporis quæ per essentiam suam in corpore est, quæ est esse longum, latum, profundum : et per hujus corporeitatis carentiam, angelus et anima incorporales censentur. Imo hoc fuit hæresis Tertulliani, quod dixit angelum et animam corporalibus lineamentis figuratos, quia interdum visibiliter sic apparent. Secundo, a proprietate corpus consequente, quæ est localitas. Nempe ex hoc quod corpus terna dimensione terminatur, circumscribitur loco, et superficies sua ad loci superficiem terminatur. Hinc omne ens cujus esse, virtus seu extensio terminatur et loco continetur, vocatur corporeum : sic quoque angelus et anima dicuntur corporei, quia sunt definitive in loco. Solus quoque Deus sic appellatur incorporeus, quoniam ejus essentia est simpliciter infinita, et nusquam ac termino nullo inclusa. Hæc Albertus.

Insuper de his in alia loquitur quæstione, quod angelus est substantia composita ex *quod est* et *quo est*, et differunt in eo, habens et id quod habet, essentia quoque et potentiæ; et quod est compositum ex essentialibus partibus, non tamen ex materia et forma substantiali.

Quæ omnia qualiter sint sumenda, super primum, distinctione octava, inductum est. quæst. 7. Verumtamen improprie dictum videtur, angelum ex essentialibus partibus esse compositum, præsertim secundum eos qui in eo non ponunt materiam. — Per *quod est,* in angelo accipit Albertus suppositum; per *quo est,* naturam seu formam. Et hæc in angelo idem censentur, quia in eo suppositum nihil de genere substantiæ addit essentiæ : et sic ista in eo non videntur realem facere compositionem. Et tamen Albertus hic scribit : Angeli compositio dignoscitur in hoc, quod angelus est, et hic angelus. Constat autem, quod angelus et hic angelus, realiter idem sint; nec individuum, præsertim in substantiis separatis, aliquid substantiale adjicit speciei, et de se invicem essentialiter atque identice prædicantur. Divinus etiam Dionysius et Augustinus evidenter testantur, quod angelus est simplex essentia : quia videlicet ad ejus substantiam seu naturam nil pertinet nisi simplex immaterialisque forma : forma (inquam) non informans, sed foris manens, ut ait Boetius; non tamen sicut de ideis asseruit Plato, quod sint formæ per se separatim subsistentes ac foris manentes. Præterea, in libro de Causis, propositione septima, dicitur : Intelligentia est substantia quæ non dividitur. Non est ergo ex essentialibus composita partibus, quum omne compositum dividatur in componentia sua, ac omne totum in partes. Rursus, vicesima octava propositione libri de Causis asseritur : Om-

nis substantia stans per essentiam suam, est simplex. Quod inter creata nulli tam vere ac proprie competit, ut intelligentiæ seu menti angelicæ. Albertus quoque in commentario suo super de Causis, frequenter appellat intelligentias, essentias sive substantias simplices. Et si anima rationalis est simplex spiritus, quanto magis angelus ?

At vero in libro de IV Coæquævis, tractatu de angelis, ait : Quatuor sunt principia substantiæ compositæ, scilicet, materia et forma, *quod est* et *quo est*. Et per *quod est,* intelligo id quod substat formæ, et præcipue id ratione cujus subsistit; *esse* autem seu *quo est,* voco formam compositi, quæ prædicatur de ipso composito. Hæc ibi.

Ex quibus constat vera esse quæ dixi, et quod *quod est* et *quo est,* non faciunt in angelo compositionem realem, secundum verba Alberti, quamvis verba ejus in multis locis oppositum prætendere videantur. Et forsan vult dicere, quod formaliter, id est secundum proprias rationes, non substantialiter, distinguantur. Aliqua item ad subsistentiam personalem concurrunt ac pertinent quæ non sunt de ratione naturæ, imo superadduntur eidem.

Insuper Udalricus in Summa sua, libro quarto, tuetur positionem dicentium in angelis non esse materiam, et quod in solis corporalibus materia sit ponenda, tom. XIX, p. 403 D'. prout supra primum, distinctione octava, ostensum est ac relatum.

Henricus vero Quodlibeto quarto disseruit : quæst. 16. Aliquorum fuit opinio, quam tenet Avicebron in libro Fontis vitæ, quod omnia citra Deum (videlicet cuncta creata) subsistentia, habent materiam, et quod in omnibus eis materia sit rationis unius. — Alii ponunt materiam in rebus corporalibus tantum; dicuntque eamdem in omnibus illis ejusdem consistere rationis, quia materia secundum se est pura potentia, nullam in se habens actualitatem per quam una possit differre ab alia. — Tertia opinio est, quod materia, quamvis in

A solis sit corporalibus, diversæ tamen rationis sit in diversis.

Porro Philosophus duodecimo Metaphysicæ, loquens de intelligentiis quas nos appellamus angelos, ut decimo Metaphysicæ suæ loquitur Avicenna : Hæ, inquit, substantiæ sunt extra materiam, quibus non admiscetur potentia, neque in substantia neque in loco, id est, passiva potentia, neque ad generationem et corruptionem, neque ad loci mutationem. Hinc alii dicunt, quod in angelis est materia B specialis ac propriæ rationis. — Quod si rationabiliter dicatur, oportet ut de hoc nos doceat transmutatio aliqua : quia ut asserit Commentator circa finem primi Physicorum secundum mentem Philosophi, transmutatio docuit ac monstravit esse materiam. Unde et secundo Metaphysicæ protestatur : Oportet imaginari primam materiam in re mota. Porro transmutatio quam in angelis ratione convincere possumus, propter quam ratione receptionis in angelis materiam propriam ponere pos- C sumus, illa non est nisi secundum intellectum et voluntatem : quoniam illa quæ est secundum locum, ponitur propter limitationem, quæ indifferenter in angelis ponitur, sive sint formæ puræ, sive materiales. Sed hoc, puta materiam talem esse in angelis, nequit nos docere aliqua transmutatio secundum intellectum : quare neque secundum voluntatem, quum actio intellectus magis consistat in recipiendo, quam voluntatis. Cujus summa probatio est ex ratione operationis intellectualis : et D hoc, per ea quæ dicit Philosophus circa nostri intellectus immaterialitatem, quo quum angeli sint digniores in specie magisque separati, oportet quod simpliciores et immaterialiores sint eo. Unde tertio de Anima asserit Commentator, quod ex his quæ de nostro cognoscimus intellectu, ad eorum notitiam ascendimus quæ circa intellectus sunt separatos. De nostro autem intellectu docet Philosophus tertio de Anima, quod non habet de ratione passionis nisi hoc tantum, quod accipit intelligibi-

lem speciem, et in potentia est ad eam; A nec transmutatur a forma illa, ut sensus : quia non est materialis, nec corpus, nec virtus in corpore. Denique quod oporteat eum talis esse naturæ, probat ex ejus operatione : quia videlicet intelligit materialia omnia, nec posset omnium esse receptivus, si esset de natura alicujus in speciali, quoniam recipiens non debet esse de natura recepti. Rursus, sicut Philosophus et Commentator ostendunt ibidem, ad hoc quod intellectus intelligat, oportet quod recipiat formas simpliciter ut sunt formæ, B et universale non secundum quod est hoc aliquid. Materia vero et omnis forma materialis, præsertim de cujus essentia est materia, non recipit formas nisi ut hoc aliquid et particulare : quæ sunt solum potentia intelligibiles, non in actu. Si ergo intellectus ita reciperet, non intelligeret per formam ita receptam. Quumque angeli sint summe intellectuales substantiæ, necesse est quod sint omnino immateriales, maxime ita, quod materia non sit de eorum essentia : hoc namque plus impe- C diret actionem intellectualem, quam si esset actus materiæ. Hæc itaque via est probandi immaterialitatem intellectualis naturæ. — Idcirco si compositio in ea est, illa non est ex forma atque materia, sed ex aliquo se habente ad modum materiæ, et ex aliquo se habente instar formæ (hoc est ex actu et potentia), in quantum omnis creatura deficit a simplicitate divina. Et de tali modo compositionis loquitur Commentator, super tertium de Anima dicens : Quemadmodum omne sensibile dividitur D in materiam et formam, sic intellectuale in consimilia istis. Hinc solus Deus est pura forma et actus purus. Cetera compositionem habent ex essentia et quidditate, seu ex *quod est* et *quo est :* appellando quidditatem, *quo est;* et essentiam, *quod est.* Vel ipsum suppositum dicitur *quod est.* — Hæc Henricus. Tamen in communi modo loquendi, essentia et quidditas pro eodem sumuntur; et per *quo est,* intelligitur esse.

Præterea Guillelmus Parisiensis secunda parte libri de Universo : Scire (inquit) debes quosdam qui inter sapientes nominari voluerunt, posuisse omnem receptibilitatem formarum propriam esse materiæ, ideoque nullam substantiam esse immaterialem, quia ut opinati sunt, receptibilitas illa non nisi per materiam adest substantiæ. — Erraverunt autem homines isti multipliciter in isto sermone. Primo, in intellectu ac ratione materiæ. Receptibilitas namque simpliciter non est dispositio materiæ, sed magis substantiæ, quemadmodum Aristoteles ait, quia maxime est substantiæ proprium, esse susceptibile contrariorum. — Secundo errarunt in ratione receptibilitatis, nimium extendentes receptibilitatem materiæ, quum nullatenus se extendat nisi ad formas corporales, quarum acquisitione fit generatio, et quarum amissione corruptio. Alias enim formas quæ sunt post ipsas, sive sint substantiales, sive accidentales, sola substantia composita recipit et sustinet. — Tertio errant in hoc, quod ponunt materiam primo exire a Creatore, sicque omnium substantiarum imperfectissimam, esse propinquissimam Deo, et prius emanare a Creatore quam aliquam aliarum : et ita imperfectum, ordine naturali prius erit perfecto. — Quarto errant in ratione substantiæ, non intelligentes vel non advertentes, quod substantia est ens per se, id est non indigens sustinente aut sustentante. Quum ergo omnis forma substantialis substantia sit, non omnis forma creata indiget sustentante aut recipiente materia. Nec indiget ea propter receptibilitatem congruentium sibi formarum, quia hanc habet ex sua natura seu parte, quia substantia, cujus est substare. — Hinc quinto errant in nomine substantiæ, non attendentes etymologiam ipsius. Substantia etenim dicta est ab eo quod stat sub, non ab eo quod stat supra : sicque potest recipere atque substare. — Sexto errant in superfluitate positionis hujus materiæ : quod manifestum est ex consideratione formarum quarum susceptibiles

sunt substantiæ hujusmodi. Quemadmodum enim intelligere non est in corpore, nec per corpus, nec adjuvatur in anima humana corpore suo (intelligere, inquam, quod desuper irradiatur); sic intelligere hujusmodi substantiarum, videlicet intelligentiarum seu angeli, ab hujusmodi non juvatur materia. Intelligere vero quod ab inferiori est, indiget adjuvaturque corpore : quoniam formæ sensibiles, a quibus fit abstractio, recipiuntur in sensibus corporis. Porro in materia quam ponunt in intellectualibus illis substantiis, nulla fit receptio formarum desuper advenientium: ideo propter intelligere illud, et propter receptionem intelligibilium specierum, radiorum seu luminum desuper provenientium, nequaquam indigent substantiæ illæ materia. Considera enim omnes formas substantiarum hujusmodi, et videbis eas nihil omnino habere in materia : sicut scientia et virtutes, ac similes formæ quæ sunt in animabus humanis, nihil habent in corpore. — Septimo jam patefactum est tibi, quod sicut corpora impediunt nobiles hominum perfectiones desuper venientes, ita materiæ spiritualium illarum substantiarum impedirent perfectiones earum, quum illæ perfectiones sint omnino formales.

De his consequenter scribit hic doctor diffuse et multum acute contra aliter opinantes, quorum opinionem vocat deliramenta et somnia ac figmenta, varias quoque auctoritates Aristotelis atque Averrois et quorumdam Catholicorum ad positionis suæ corroborationem allegans. Verumtamen scribit hoc loco, sicut et alibi, quod in angelis sicut et in inferioribus, realiter distinguuntur *quod est* seu ipsum ens, et *quo est,* id est ipsum esse seu exsistentia actualis.

Amplius in eodem volumine introducit grande capitulum ad demonstrandum intellectualium illarum substantiarum immaterialitatem : In omnibus (inquiens) vivis compositis, forma vivificat suam materiam; materia autem substantiarum illarum A non est capax vivificationis intellectivæ, quia nec intellectio neque volitio potest subjectari in ea. — Insuper, invenitur substantia omnino corporalis ac materialis, ut lapis; et substantia partim corporalis partimque spiritualis, ut homo : ergo est substantia creata omnino spiritualis et immaterialis. Posuit quoque Avicenna exemplum de oxymelle, quod est ex aceto et melle compositum : quod quum sit in rerum natura, oportet tam mel quam acetum esse seorsum et separatum. — Adhuc autem, B quum tam infinita sit speciositas, simplicitas ac unitas Dei, non decet in præclarissimis ejus creaturis vilem materiam ponere, et compositionem realem ex ipsa et forma in illis asserere, quum processus creaturarum a Creatore per assimilationem contingat. — Postremo, agnosce quod homines qui negaverunt vel adhuc negant puritatem et immaterialitatem substantiarum illarum, non fecerunt hoc nisi propter causas prætactas, et quoniam terruit eos et adhuc terret eorum aliquos nomen C formæ. Ridendus autem in eis est, qui philosophi volunt vocari, hic error, utpote puerilis et ridiculosus. Non enim materia ad formam simpliciter dicitur, sed ad formam generabilem, sicut mater ad prolem. Inde et nomen materiæ sumptum est ac derivatum, videlicet a nomine matris. Forma vero agentis ac generantis, est quasi pater genitæ formæ. Et in hoc laudanda est Platonis sententia qua posuit formas esse immateriales et separatas. Quamvis hoc non intellexerit de his formis, in hoc D tamen reputo eum laudandum, quod formas ad materias non retorsit, nec retulit, sed abstraxit. — Hæc Guillelmus, qui non intelligit hoc quasi ponendæ sint ideæ sicut posuit Plato.

In his verbis videtur hic doctor fundamentaliter satis probare intentum. Aliqua tamen scribit non certa nec clara, utpote receptibilitatem materiæ se nequaquam extendere nisi ad generabilium et corruptibilium formas : ex quo sequeretur in corporibus cœlestibus non esse materiam.

Quod quamvis Commentator in libro suo de Substantia orbis persuadere conatus sit, opinio tamen sua nequit salvari, et a doctoribus communiter reprobatur, præsertim quum juxta Philosophum omne quantum et dimensionatum, omne quoque corpus, et item omne sensibile, sed et omne localiter mobile ac commensurative locabile, veram sortiantur materiam.

Insuper Durandus in conclusione concordat Thomæ, Alberto, Henrico, Guillelmo, etc. Dicit tamen argumenta quædam prætacta non procedere : ut dum ita arguitur, Illud cujus propria et per se operatio est intelligere, non habet materiam; sed angelus est hujusmodi. — Secundo, dum ita arguitur : Anima rationalis non habet materiam, ergo nec angelus.

Primum argumentum dicit invalidum, quoniam operatio intelligendi potest esse alicujus dupliciter. Primo, sicut principii immediate elicientis aut actionem illam suscipientis : sicque convenit animæ et ejus potentiæ, et de illo procedit objectio. Secundo, sicut personæ agentis : et ita non valet instantia, quum homo sit suppositum intelligens, et tamen materiam habens. — Verum cavillatio ista modici est momenti. Primo etenim dici potest, quod nec hominis nec animæ ejus nec potentiæ ejus propria et per se operatio est intelligere, sed potius discurrere et ratiocinari, ut tam sublimiores theologi, Dionysius, Boetius, Damascenus, quam clariores philosophi, Plato, Aristoteles, Avicenna, Averroes, contestantur. Imo propria et per se operatio substantiæ separatæ, est intelligere : propter quod ab actu illo, substantiæ hujusmodi intelligentiæ a Peripateticis appellantur; a divino autem Dionysio, deiformes intellectus, videlicet quia ad imitationem increatæ mentis, simplici intuitu sine discursu intelligunt. Secundo dici potest, quod inducentes primum illud argumentum, intelligunt ipsum de principio elicitivo, et de incorporeis illis substantiis de quibus est quæstio ista; non de homine, de cujus materialitate nulla est quæstio.

De Cælest. hier. c. vii.

Secundum quoque argumentum dicit Durandus inefficax, quoniam anima est pars speciei, non angelus. — Ad quod dicendum, quod argumentum est evidenter idoneum, quum multo major ac copiosior ratio simplicitatis, immaterialitatis et puritatis sit in angelis, præsertim superioribus, quam in anima. Nec anima rationalis ita omnifarie est pars speciei ut formæ inferiores corruptibiles, quibus nulla convenit actio transcendens materiam : propter quod inseparabiles a materia corruptibilesque censentur. Porro anima rationalis in quantum intellectiva ac libera, transcendit materiam, et separabilis est et separata, atque ut sic, per se subsistens, ut Thomas, Albertus, Ægidius, Henricus et alii plures fatentur ac probant; nec anima separata est actualiter pars speciei.

Deinde Durandus efficacius aliis volens arguere, arguit sic : Si angelus ex materia et forma est compositus, aut forma illa separabilis est a materia, aut non. Si est separabilis, angelus esset corruptibilis; si non separabilis, ergo imperfectior est anima rationali separabili, quoniam forma inseparabilis a materia, imperfectior est forma separabili, utpote magis dependens. — Sed huic argumento objicitur, quod formæ cœlestium corporum sunt inseparabiles a suis materiis : nihilo minus perfectiores sunt (secundum philosophos ponentes corpora illa animabus nobilibus animata) animabus humanis separabilibus; atque secundum veritatem perfectiores sunt formis mixtorum, saltem non viventium, quæ per corruptionem separantur a suis corporibus.

Secundo arguit sic : Quod non habet cognitionem nisi intellectivam, ut angelus, nullatenus indiget corpore. — Ad quod alterius fautor opinionis dicere posset, quod angelus indiget corpore, quoniam movet atque movetur et variatur, vicissitudinemque operationum sortitur, actum quoque et potentiam, et ex genere et differentia compositionem. Hinc efficaciores videntur præhabitorum rationes doctorum.

Hanc autem quæstionem non reperi motam in Scoto. Postea tamen patebit ejus intentio.

Verior demum, probabilior, subtilior, et Peripateticis magis conformis videtur positio, quod in angelis non sit vera seu nominis veri materia, et quod non sit in aliquo spiritualis materia.

Ad primum ergo in oppositum est dicendum, quod actualitas substantiæ separatæ quandoque vocatur actuale esse ipsius, quod secundum quosdam receptum est et limitatum in ejus essentia, sicut *quo est* in *quod est*. Melius vero respondendo, dicendum quod actualitas angeli est quidditas ejus quoad perfectionem suam specificam, essentialem, intrinsecam et supremam; et hæc in se ipsa est per propriam differentiam limitata atque finita, id est, in certo determinatoque gradu intrinsecæ perfectionis locata et constituta : quia differentia rei ultimatam ejus essentialem perfectionem designat, nec opus est ut in aliquo materiali suscipiente ac sustentante recipiatur. — Sed objici potest, quod S. Thomas in tractatu suo de Esse et essentia scribit : Intelligentiæ superius sunt finitæ, inferius infinitæ. Finitæ sunt enim quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis. Ad quod respondetur, quod utique earum formæ atque essentiæ limitatæ sunt et finitæ, quamvis non in aliquo recipiente, quia limitibus suæ essentialis perfectionis sunt terminatæ, et circumscribuntur terminis suæ perfectionis, Deo creatore eos ita determinante, cujus solius esse est indeterminatum* [* interminatum] atque incircumscriptum, prout libro secundo loquitur Damascenus. Thomas autem loquitur secundum suam opinionem qua inter esse et essentiam ponit in angelis distinctionem realem.

Ad secundum, quod in angelis sunt actus et potentia, non realiter ab invicem differentes : quia ipsa essentia, prout ex se A nihil est, et distans atque deficiens a plenitudine infinitæ actualitatis primi principii, jugiterque dependens ab ipso et indigens conservatione ipsius, multas quoque bonitatum ac luminum influentias ab ipso mediate aut immediate recipiens, rite vocatur potentia; et hæc ipsa essentia, ut primi ac puri actus, qui Deus est, perfectionem participans, ac Creatori propinquans ac similis, ejusque donis referta, recte vocatur actus. Potentia etiam appellatur, quantum ad suam rationem ac B perfectionem communem, qua cum aliis multis communicat, a qua sumitur ejus genus, videlicet, prout est substantia intellectualis. Sed dicitur actus, quantum ad suam perfectionem essentialem, specialem et ultimatam, a qua sumitur differentia ejus, quæ latet nos, juxta illud Damasceni libro secundo, capitulo tertio : Cujus substantiæ speciem specialissimam et terminum solus qui creator est, noscit. — Alii dicunt, quod in angelo actus et quo est, sit esse seu actualis exsistentia ejus. Ex C quo sequeretur, quod angeli in sua natura et specie, secluso eo quod advenit ipsi naturæ, non haberent actum atque potentiam : imo secundum esse suum quidditativum et propriam rationem, essent vel purus actus, vel pura potentia : quod censetur erroneum.

Ad tertium respondet Averroes, quod proprietates materiæ inveniuntur æquivoce in corporeis et incorporeis rebus. Formæ autem creatæ eo ipso quod creata est, competere queunt proprietates istæ quæ D sunt, recipere, substare, perfici, moveri, eo modo quo angelis adscribuntur, sicut ostensum est. [Cf. p. 171 C et s.] — Ad quartum, quod auctoritas Boetii intelligenda est in genere et ordine certo : quia in substantiis materialibus verum est quod extrema ex quibus constant et componuntur, non sunt in prædicamento proprie, sed potius reductive, tanquam partes et principia substantiæ compositæ, quæ per se exsistit. Substantiis vero separatis multo eminentius convenit ratio substantiæ, quæ est per

se esse, quam substantiis compositis, quæ A innituntur sustentamento materiæ. — Ad quintum, quod per hyliathim intelligentiæ tom. XIX, p. 401 A'. designatur potentialitas ejus, sicut ostensum est : et quoniam in natura intelligentiæ est considerare aliquid potentiale et indeterminatum, et etiam aliquid actuale ac determinatum, ac specialissimam speciem, perhibetur ipsa seu ejus essentia componi ex divisibili et indivisibili. — Ad alia patet ex dictis responsio.

Ad instantias quoque Richardi, quod p. 189 A'. idem secundum idem, respectu ejusdem B uniformiter se habentis et uno tantum modo considerati, non est in actu et potentia : et per hoc omnia ejus argumenta faciliter dissolvuntur.

Quidam interea quærunt hic, utrum omnium intellectualium substantiarum sit una et ejusdem rationis materia spiritualis; et rursus, an spiritualis illa materia sit ejusdem rationis cum materia corporali. Sed quia nunc tanquam probabilius tentum est, non esse spiritualem materiam C nec in angelis neque in aliis, quæstiones istas dimitto. Infra tamen, ubi quæretur, An omnium corporalium sit una materia, aliqua inde tangentur.

Denique, quamvis Thomas in Scripto et in tractatu suo de Esse et essentia dicat ipsum Avicebron fuisse auctorem hujus opinionis, quod in intelligentiis exsistat materia; nihilo minus diu ante Avicebron fuit illa opinio, imo potius Plato fuit auctor ipsius, quem in hoc secutus est ejus discipulus Proclus. De Avicebron autem D opinatur Guillelmus in libro de Universo, quod fuit christianus et Arabs, antequam Sarraceni legem Mahometi tenentes, occuparunt Arabiam : præsertim quia in libro Fontis vitæ loquitur de Deo Patre et Verbo ejus æterno atque interno, per quod asserit omnia esse facta.

Postremo posuit Plato animam rationalem non esse huic grosso corpori immediate unibilem nisi mediante spirituali materia, quam et in intelligentiis posuit : quam et Proclus schema appellat. Unde ducentesimo decimo theoremate Elementationis suæ theologicæ fassus est : Omnis anima susceptaculum connaturale et schema semper idem habet et magnitudinem ; majus autem et minus videtur, et dissimilis schematis, propter aliorum corporum ablationes et appositiones.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An in angelis sit personalis discretio, id est personalitas seu suppositalis distinctio ac individua.**

Videtur quod non. Primo, quia vel materia, vel quantitas, vel materia hæc, scilicet quanta et qualis atque signata, fertur individuationis et suppositalis distinctionis principium, causa et radix : in angelis autem nullum illorum est. — Secundo, angelus est simplex forma : ergo communicabilis est, non incommunicabilis. — Tertio, hic angelus magis est immaterialis quam abstracta humanitas : humanitas namque includit materiam in communi, angelus nullam. Ergo ratio communicabilitatis et universalitatis plus convenit huic angelo quam humanitati. Natura enim individuata et particularizata, per abstractionem a determinata ac determinante materia, rationem universalis et communicabilitatis sortitur. Quum ergo humanitas sit communis communicabilisque natura, multo plus hic angelus : et ita hic angelus non est persona, nec est in angelis personalitas ulla. — Quarto, species intelligibilis non individuatur in intellectu : alias non repræsentaret universale. Ergo nec intellectus ille angelusve, individualis consistit.

In contrarium est, quod suppositorum est esse et agere, movere atque moveri. Si ergo angeli non essent supposita nec personæ, non conveniret eis actualiter esse, Deo frui, ascendere atque descendere.

Summ. th. 2a part. q. 15. Ad hoc respondet Albertus : Personalis A distinctio convenit angelis; quæ distinctio sola proprietate cognoscitur. Quilibet etenim angelus est per se una substantia sub hoc communi quod est rationalis seu intellectualis natura. — Persona quoque est nomen civile, et homines individuales insigniti prælaturis, personæ vocantur : ut præses, tribunus, proconsul. Tales vero prælaturæ ad dignitatem pertinentes, sunt in angelis, utpote hierarchici actus atque officia ac præsidentiæ prorsus præclaræ. Personatus autem non committuntur nisi B his qui secundum naturam personæ sunt distinctæ sub hoc communi quod est rationalis natura. — Porro Richardus in libro suo de Trinitate : Persona, inquit, tribus distinguitur modis, videlicet, origine, proprietate, et utroque. Origine tantum : sicut in Deo tres supergloriosæ personæ relatione originis tantum distinguuntur, non accidentali proprietate. Proprietate tantum, ut angeli : quorum unus non originatur ab alio; sed in hoc discernuntur ab invicem, quod propria unius, quæ convertuntur C cum ipso, et singularitatem ejus demonstrant, non competunt alteri. Homines vero utroque modo ab invicem distinguuntur, quum unus generetur ab alio, et proprietatibus accidentium differunt, quæ secundum Boetium sunt, patria, parentela, locus, tempus, actio, passio, et consimilia.

Verum his objici potest, quia secundum hæc, angeli distinguerentur ab invicem accidentaliter tantum, non substantialiter, quum tamen sint diversæ substantiæ. — Dicendum, quod in angelis aliud est discretionem D substantiæ faciens, aliud substantiam discretam ostendens. Quemadmodum enim in materialibus individuatio naturæ communis in hac materia determinata ac propria, facit hoc aliquid; ita in natura spirituali, in qua differt *quod est* a *quo est,* natura communis, quæ significatur per *quo est,* particulata in ipso *quod est* singulariter demonstrato, facit singularis exsistentiæ modum et spiritualis naturæ individuum. Et sicut in corporalibus est collectio accidentium quæ indicat in hoc corporali individuo singularis et incommunicabilis exsistentiæ modum, ita in hoc spirituali individuo quædam proprietatum collectio est, ut localitas definitiva, officium, proprius actus, quæ in eodem singularis et incommunicabilis exsistentiæ indicant modum. Quumque Richardus testetur, quod personæ angelicæ sola proprietate distinguantur, tangit principium distinctionem ostendens, non faciens. Itaque, quamvis in angelis non sit materia, est tamen in eis *quod est* velut materiale, in hoc quod est principium individuationis naturæ communis in angelo; atque per hoc fit divisio substantiæ, per quam personæ illæ differunt secundum substantiam : quæ differentia ostenditur collectione incommunicabilium proprietatum. — Hæc Albertus.

Cujus positio videtur obscura, quia (ut habitum est) secundum ejus doctrinam, tom. XIX, p. 407 D. esse et essentia realiter idem sunt in angelo; similiter *quod est,* id est suppositum, et *quo est,* id est natura : quia in angelo suppositum nihil de genere substantiæ superaddit naturæ. Si ergo *quod est* substantiæ est realiter idem quod *quo est,* non potest unum individuari per aliud. Attamen sæpe dicit Albertus, *quod est* et Cf. ibid. p. 403 B. *quo est* esse diversa in angelo et esse essentiales partes ipsius : quod ut interdum probatum est, non videtur posse salvari : tum quia realiter idem sunt, idcirco non faciunt compositionem; tum quia essentiales partes substantiæ non sunt nisi forma substantialis atque materia quam informat hujusmodi forma : quam materiam non ponit ipse in angelis. — Hinc etiam Hannibal ait, quod differentia naturæ et suppositi non invenitur nisi in habentibus materiam. Propter quod asserit Avicenna, quod quidditas simplicis est ipsum simplex.

Advertenda sunt ergo hic verba Udalrici, si forte ex eis clarior fiat positio intentioque Alberti : Negantes, inquit, Cf. ibid. p. 403 in fine. compositionem intelligentiæ ex forma et

materia, dicimus tamen eam multiplici compositione esse compositam. Est enim composita ex *quod est* et *esse :* eo quod in ipsa aliud est quod ipsa est, et aliud esse ipsius. Est quoque in ipsa compositio totius potestativi, secundum tres naturales vires seu proprietates quas habet in se : utpote prout in sua natura habet vim intellectivam, et vim habet cœli motivam, estque gratiæ minister per comparationem ad Deum. Et neutra harum compositionum est essentialis. Est ergo intelligentia hoc aliquid ita compositum, habens duo in sua natura, videlicet : actum, in quantum est a prima causa; et potentiam, in quantum per distantiam cadit a primo actu. Sicque sunt in intelligentiis actus et potentia, secundum quod sunt in omni creato; et in natura intellectus potentia illa est potentia formalis, et actus ille est actus materiæ nulli immersus. Idcirco Averroes solvens quæstionem Theophrasti, qualiter differat potentia intellectus possibilis a potentia materiæ, dicit quod necesse est esse alia principia rerum corporearum, alia incorporearum : quia corporea habent materiam et formam, incorporea autem omnino sunt formæ. Hinc intellectus possibilis nihil habet de proprietatibus materiæ, nisi æquivoce. Est itaque intelligentia hoc aliquid, secundum quod omne suppositum per se subsistens atque naturæ communi substans, sive sit communis univoce sive analogice, nuncupatur hoc aliquid. Porro suppositum in unoquoque est hoc quod ipsum est, et hæc intelligentia est id quod a Deo productum est ad receptionem esse : ideo est in potentia dependentiæ ad ipsum; et est in privatione in quantum ex nihilo est, quia sic secundum se nihil est. Sicque suppositum illud in his conditionibus similatur materiæ. Esse autem uniuscujusque, est sua natura, cui substat suum *quod est,* id est suum suppositum. Propterea fertur in libro de Causis, quod intelligentia habet
* et hyliathim, id est* formam. — Qualiter vero intelligentia per prædicta efficiatur hoc
A aliquid, sic accipi potest. Intelligentia secundum aliquid sui est in potentia, quæ in unaquaque intelligentia est propria et distincta a potentia cujuslibet alterius intelligentiæ, quemadmodum et ipsæ intelligentiæ ab invicem sunt distinctæ. Quum ergo quælibet intelligentia habeat propriam suam potentiam, quæ fundat atque determinat secundum esse sibi proportionatum, actum suum ad omne ratum et determinatum in natura, et ita individuat actum illum; sic intelligentia est indivi-
B dua substantia, sicut in corporalibus individuatio est per potentiam materiæ fundantem et determinantem formam. Quamvis enim unitas rei consistat in forma, numerus tamen in quantum divisionem consequitur, causatur a materia, vel a potentia materiæ simili, quantum ad hoc quod potentia est causa divisionis formæ secundum esse. Hæc Udalricus.

Cujus scripta concordant Alberto, et tam obscura videntur ut verba præhabita. Si enim intelligentia est forma tantum, et
C forma illa est *quo est,* seu sua natura : quomodo *quod est* individuat illam naturam seu formam, quum *quod est* sit ipsa eadem forma et ipsum hyliathim, quod vocat Udalricus formam? nisi forte ipsum *quod est* seu suppositum, in quantum est potentia, individuare dicatur. Verumtamen individuationem oportet intelligere ante suppositum ordine naturæ, tanquam rationem seu causam formalem suppositi seu individui, quod individuationem supponit, quemadmodum album secundum quod al-
D bum, albedinem. Sed horum intellectus ex sequentibus magis patebit.

Denique libro de IV Coæquævis scribit Albertus eadem quæ jam ex Summa ejus inducta sunt : Nil aliud, inquiens, facit personam per se unam, nisi particulatio formæ super hanc materiam. Quumque in angelis sit *esse* et *quod est, esse* distinctum super *quod est* facit angelum per se unum in natura angelica et esse personam. Hæc ibi. — Quibus consonant scripta ejus in commentario super de Causis, ubi sæpis-

sime scribit, quod in intelligentiis aliud est *quo est* seu esse, aliud *quod est* : et tamen dum verba ipsius resolvuntur, per *esse* intelligentiæ, intelligit formam, naturam seu essentiam ejus; per *quod est*, suppositum seu personam ejusdem, quæ non est nisi hæc forma separata per se subsistens, nihil reale de genere substantiæ superaddens essentiæ. Et si dicatur superaddere proprietates seu accidentalia, illa secundum Albertum individuationem non faciunt, sed ostendunt, sicut nunc patuit.

Amplius Petrus responsionem Alberti assequitur, et addit, quod individuatio, secundum quosdam, fit non tantum per sensibilem sed spiritualem quoque materiam. — Insuper quærit, qualiter distinguantur quatuor attributa angelorum præfata. Respondet : In unoquoque ente completo inveniuntur substantia qua est et potentia qua agit. Substantia dupliciter dicitur, utpote natura et res naturæ, id est suppositum. Penes primum attribuitur angelo simplicitas essentiæ, penes secundum discretio personæ. Potentia etiam duplex est : quædam determinata, quæ agit per modum naturæ; quædam indeterminata, quæ agit per modum liberæ voluntatis. Penes primam accipitur perspicacitas intelligentiæ, seu triplex potentia imaginis; penes secundam, libertas arbitrii. Hæc Petrus. — Idem Alexander.

At vero Thomas : Personalitas (ait) in angelo est aliter quam in homine. Quod patet, si tria quæ sunt de ratione personæ considerentur, videlicet, subsistere, ratiocinari, individuum esse. Subsistit quippe homo in partibus suis, ex quibus componitur; angelus vero in simplici sua subsistit natura, nullo indigens partium neque materiæ fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine suo intellectuali per tempus atque continuum obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu imagineque accipit : quoniam secundum Isaac, ratio in umbra intelligen-

A tiæ oritur. Sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat. Hinc secundum B. Dionysium, sine inquisitione deiformiter intelligit. *De Divin. nom. c. vii.* Similiter incommunicabilitas seu individuatio est in homine ex hoc quod sua natura in materiæ fundamento recepta est atque determinata. In angelo autem in se ipsa determinata est ex hoc quod in aliquo recipi non potest sicut forma determinabilis : et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis; quemadmodum B divinum esse, est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, imo per negationem omnis additionis. Propter quod dicitur in libro de Causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Multo ergo nobilior personalitas est in angelo quam in homine, sicut et cetera quæ eis conveniunt, ut S. Dionysius loquitur. *Ibid. c. v.* Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Alexander, concedens quod individuitas seu personalitas non sit in angelis ex parte materiæ. Sicque videtur in C angelis spiritualem materiam non ponere : nempe qui materiam in angelis ponunt, individuationem ei attribuunt. — Insuper quærit, secundum quam rationem conveniat personalitas angelo. Et circa hoc ponit tres modos quibus secundum Richardum, diversi angeli diversimode inter se personaliter distinguuntur, sicut jam in responsione Alberti prætactum est. Atque ad quæstionem respondet, quod in angelis est distinctio personalis secundum absolutam et naturalem qualitatem hypostasis D naturæ angelicæ : quæ qualitates sunt, perspicacitas intelligentiæ ac voluntatis facultas, quæ sequuntur simplicitatem essentiæ. Deinde qualitates sic distinguentes, sunt officia, dignitates et opera. Verum quia distinctio per accidentalia ista non inducit substantialem distinctionem, ut tactum est, p. 204 C. concedit Alexander, quod personæ illæ differunt seu distinguuntur se ipsis : quod videtur concordare verbis Thomæ, dicentis quod natura angeli in se ipsa determinata incommunicabilisque consi-

stit, quia in aliquo recipi nequit. In idem videtur coincidere Alberti responsio, secundum quam dici non valet, quod individuatio angelorum fiat per aliquid reale superadditum eorum naturæ, quamvis per talia ostendatur ac innotescat.

Præterea quærit Richardus, Utrum angelus sit substantia una numero formaliter per aliquid superadditum suæ essentiæ. Quæ quæstio præinductam respicit quæstionem. Respondet : Quidam dixerunt quod sic. De quorum opinione videtur Avicenna fuisse. Dicunt enim, quod denominativa significant accidens : *unum* autem est denominativum. Item, aliter esset nugatio dicere, Una substantia. — Sed ista opinio irrationabilis esse videtur. Propter quod Commentator super quartum Metaphysicæ de hoc redarguit Avicennam, dicendo : Avicenna multum peccavit, æstimando quod ens et unum designant dispositiones additas essentiæ rei, et mirum est de homine isto quomodo erravit tanto errore. Si enim res esset quid unum per aliquid superadditum, nihil esset unum per se et per suam substantiam, sed per rem substantiæ additam : et illa res quæ est una, si dicatur una per intentionem additam suæ essentiæ, quæritur etiam de illa, per quam fit una, an sit una per se, an per intentionem additam; et sic revertetur ac procedet in infinitum. Hæc Commentator.

Videtur ergo mihi dicendum, quod substantia angeli est numero una formaliter, non per quid superadditum, sed per suam essentiam sub ratione qua indivisibilis, salva sua integritate : quod dico propter unitatem speciei. Natura namque humana ut intellecta præter unitatem et multitudinem, intelligitur non ut multiplicata, tamen ut multiplicabilis, salva sua integritate : quoniam quidquid debetur homini unde homo est, totum salvatur in quolibet homine singulari. Porro indivisibilitas non dicit rem aliquam positivam : et sic naturalis unitas ejus et sua essentia A non differunt nisi ratione, eo quod unitas super essentiam non addat nisi indivisibilitatem prædictam. Hinc Commentator super quartum Metaphysicæ, loquens de ente et uno : Eamdem (inquit) designant rem, sed modis diversis, non diversas dispositiones adjunctas; et substantia cujuslibet rei est essentialiter una, non per rem additam ei. Hæc Commentator. Et sic unitas individualis est ipsa essentia in quantum indivisibilis, salva sua integritate. — Sed objici potest, quia secundum Damascenum B tertio libro, capitulo undecimo, individuatio fit per accidentia. Idem affirmat Porphyrius. Avicenna quoque tertio Metaphysicæ suæ ait : Unitas substantiæ non recipitur in certificatione quidditatis alicujus substantiarum, sed est quiddam substantiam concomitans. Dicendum, quod auctoritates illæ Damasceni atque Porphyrii intelliguntur de principio individuationis manifestativo, non factivo. Auctoritas vero Avicennæ in hoc abjicitur. — Hæc Richardus.

C Bonaventura quoque hic scribit : Quidam dixerunt, quod in angelis est discretio personalis, sed non pura : quia ut dicunt, in angelis tot sunt species quot individua. Quod reprobabitur infra. Est ergo sobria et catholica positio, quod in angelis est distinctio personalis tantummodo, aut in omnibus, aut in aliquibus saltem. Et si objiciatur, quod distinctio solum personalis causatur ex divisione materiæ : dicendum quod falsum est; sed multitudo per generationem venit ex materiæ divisione, D quoniam generans dat genito partem suæ substantiæ. Diversitas autem angelorum non est per generationem seu multiplicationem unius ab altero, sed omnes immediate a Deo creati sunt. Hæc Bonaventura.

Qui insuper quærit, Utrum personalis proprietas sit in angelis accidentalis : et est eadem quæstio hæc cum mox præhabita quæstione Richardi. Ad quam Bonaventura respondet : Circa hoc est triplex opinio. Una, quod personalis discretio est

accidentalis proprietas, quoniam dicit id quod est in genere accidentis, et quod causatur etiam ab accidentibus sicut discretio numeralis. In hoc tamen differentia est : quia discretio numeralis causatur a diversitate proprietatum in quibus communicat creatura rationalis cum irrationali; discretio vero personalis, a proprietatibus propriis creaturæ rationali. Hinc dixit Porphyrius : Individuum constat ex proprietatibus quarum collectionem impossibile est in altero reperire. Sed ista opinio nequit salvari, quum individua differant secundum substantiam, non secundum accidentalia tantum. Magister quoque in littera loquitur : Prima consideratio circa angelum est de substantia ejus. Et sub illa consideratione comprehendit discretionem angeli personalem : illa ergo est substantialis. — Secunda opinio est, quod personalis discretio dicit proprietatem accidentalem, quæ tamen non ab accidentibus sed a substantialibus causatur principiis : quemadmodum unitas quæ est principium numeri, est in genere accidentis, tamen a substantia immediate accipit ortum. Verum tam huic quam præcedenti opinioni objicitur, quod persona non est aliud quam individua substantia naturæ rationalis; individua autem substantia rationalis naturæ, est directe in prædicamento substantiæ, non reductive : non ergo est aliquid accidentale. Præterea, nullum accidens est nisi in substantia individua : ergo individuitatem essentiæ consequitur accidens tam in rationali quam in irrationali natura. Ergo prioritate naturæ est substantia individua quam habeat accidens.

Tertia ergo opinio est, quod discretio personalis etsi videatur dicere accidens, eo quod dicat per modum accidentis, principaliter tamen dicit quid substantiale; et si aliquo modo importat accidens, hoc est consequenter, et illud tamen a principiis substantialibus ortum habet immediate. Quod patet sic. Discretio personalis addit super distinctionem individualem. Discre-
A tio vero individualis duo includit, videlicet, indivisionem, et consequenter distinctionem. Indivisio autem est ex principiorum substantialium indivisione et appropriatione : ipsa quippe rei principia dum invicem conjunguntur, appropriant se et individuum faciunt. Ad quod consequitur esse discretum, sive distinctum ab aliis; et inde oritur numerus, et per consequens accidentalis proprietas substantiam sequens. Sicque individualis discretio dicit aliquid accidentale, et aliquid substan-
B tiale. Porro personalis discretio super hanc addit dignitatem personalitatis. Quæ dignitas duo dicit, videlicet : nobilitatem naturæ rationalis, quæ est quod rationalis natura inter creata tenet primatum, propter quod non est ordinabilis ad formam perfectiorem. Quæ nobilitas quamvis per modum qualitatis intelligatur, nihilo minus rationali creaturæ est essentialis. Dicit quoque nobilitas illa eminentiam actualem, ita quod in supposito nulla sit natura tam principalis ut rationalis. — Dicendum
C ergo, quod sicut individualis discretio est exsistentia formæ naturalis in materia, sic personalis discretio est exsistentia naturæ intellectualis ac supereminentis in supposito : quamvis utrobique importetur quid substantiale, et item quid accidentale quod consequitur formam in materia, seu naturam in supposito. — Hæc Bonaventura.

Qui denuo quærit, Utrum discretio personalis seu individuatio sit ex parte formæ vel materiæ, seu principii formalis
D aut materialis. Respondet : De hac quæstione fuit contentio inter philosophos. Quidam namque innitentes verbis Philosophi, dixerunt quod individuatio venit a materia, quia individuum supra speciem non addit nisi materiam. Quod dixerunt, quia senserunt universalia non dicere nisi formas, et tunc primo tangi materiam, quando ad hoc aliquid pervenitur. Aliis visum est, quod individuatio venit a forma, ita quod ultra formam speciei specialissimæ est forma individualis. Et quod

movit istos hæc dicere, fuit quod acceperunt ordinem in formis esse secundum generationem et naturam, secundum eumdem modum quo ordinantur in genere : ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiæ, et sic aliæ descendendo usque ad speciem : nec illa forma constituit individuum, quoniam non est omnino in actu; sed subsequitur forma individualis, quæ est prorsus in actu, sicut materia fuit omnino in potentia. — Denique quælibet harum opinionum aliquid habet quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri improbabile poterit. Valde namque difficile est videre, quomodo materia, quæ in omnibus est communis, sit principale principium individuationis. Rursus valde difficile est capere, quomodo forma sit tota atque præcipua causa numeralis hujus distinctionis, quum omnis forma creata, quantum est ex sui natura, nata sit habere aliam similem sibi ; vel quomodo dicimus duos ignes differre formaliter, seu etiam alia quæ plurificantur ac numero distinguuntur etiam ex sola divisione continui, ubi nullius est novæ formæ inductio.

Idcirco est tertia positio planior, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione formæ cum materia, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum : quemadmodum patet dum fit impressio multorum sigillorum in cera, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi fuerit diversis in partibus sigillata. Quod si quæras, a quo principaliter veniat individuatio ista; dicendum, quod individuum est hoc aliquid : et quod sit hoc, principalius habet a materia, a qua habet forma positionem in loco et tempore; quod vero sit aliquid, habet magis a forma. Individuatio ergo in creaturis ex duplici consurgit principio. — Hæc Bonaventura. Cujus positio procedit secundum ipsum et eos qui materiam spiritualem ponunt in angelis et numerum de genere quantitatis : quorum nullum ponit positio alia.

A Præterea circa hæc scribit Henricus Quodlibeto secundo : Quæstio ista [scilicet, utrum possint fieri a Deo duo angeli solis substantialibus distincti] tangit difficultatem de causa individuationis, quomodo scilicet id quod de se est unum et simplex ac indivisibile secundum essentiam, fieri queat plura secundum numerum. De qua diversimode loquuntur philosophi. Aristoteles namque duodecimo Metaphysicæ ponit causam hujus esse materiam ; ubi ait : Quæcumque sunt multa numero, materiam sortiuntur. In quo verbo sistit, et de hoc nihil plus dicit. Per quod dat intelligere, quod in solis materialibus possibile est sub eadem specie naturaque simplici individua esse plura : quia materia quum sit (quantum est in se) in potentia ad omnia, et de sua natura sit esse sub forma corporea quantitativa, ut probat Avicenna, forma autem corporea quantitativa divisibilis est; naturæ igitur materiæ est ut per quantitatem sub qua est, divisibilis sit. Forma ergo materialis quum necessario sequitur conditiones suæ materiæ, ex se multiplicabilis est per materiam. Forma enim ex sua communi ratione communicabilis multiplicabilisque consistit, quum sit subjectum universalitatis. Potest tamen secundum Philosophum, esse aliunde impedimentum, ut dum tota materia sub una forma conclusa est, sicut in sole et luna. Ex quo primo Cœli concludit Philosophus, quod nequeunt esse plures cœli seu mundi, quoniam cœlum et mundus ex tota sua constant materia. Hinc in formis materialibus continentibus in se totam materiam suam possibilem ad formam, et in formis immaterialibus, non posuit Philosophus plura individua sub specie una.

quæst. 8.

Verumtamen quidquid circa hoc dicat et sentiat, opinio sua nullam habet necessitatem, nec in formis materialibus, quæ scilicet in materia sunt aut esse possunt, neque in formis immaterialibus. Quod de formis materialibus declaratur. Nam quamvis quædam earum stent sub tota sua materia quæ possibilis est ad eas possibilitate

naturæ, non tamen simpliciter continent omnem materiam possibilem ad eas : quoniam Deus posset alias materias similes creare, quamvis hoc multum abhorreret Philosophus, qui diceret Deum non alia posse facere in rerum naturis, quam quæ fecit. — Patet etiam idem ex parte immaterialium formarum : quoniam essentia creaturæ quantumcumque immaterialis et simplicis, non est actu exsistens ex hoc quod est absoluta essentia, quoniam esse est extra rationem essentiæ, nec convenit essentiæ ex se, sed ex causa prima efficiente seu Creatore. Quod vero ita in se quædam essentia est, indifferentiam habet ad esse in uno aut in pluribus. Quod etiam bene declarat Avicenna quinto Metaphysicæ suæ. Sed per exsistentiam quam habet a Deo, essentia determinatur ad exsistendum in isto aut illo : et sic potest multiplicari, effective quidem a causa agente, completive vero sive formaliter per actuale esse seu subsistere, quod suppositorum est, sicut et operari. Hinc multum errant qui in intelligentiis ponunt spiritualem materiam ad salvandum earum individuationem et multiplicationem, quasi aliter individuari et multiplicari non valeant : quæ utique fieri queunt per actualem exsistentiam illam quam a causa efficiente suscipiunt. — Hæc Henricus. Qui in determinatione quæstionis istius fatetur, quod materia et quantitas sunt causa et ratio individuationis in corporalibus et in inferioribus rebus.

Verumtamen in ista quæstione inserit multa, quæ et alibi sæpe affirmat, videlicet, quod intentio et mens Aristotelis fuit, intelligentias non esse productas ab aliquo, nec creatas a Deo, sed unamquamque earum esse quemdam deum in ordine suo, et habere necesse esse, nec in ea distingui esse ab essentia. Verum istud nunquam fuisse de mente Philosophi, evidentissime super primum ostendi ex verbis et doctrinis Philosophi, præsertim quum in Metaphysica sua solidissime tractet de actu atque potentia, et tandem insolubiliter in- (Cf. t. XIX, p. 146 C', 147 D'.)

A ferat et concludat, quod solum primum ens est purus actus et omnium princeps, ad quem totum universum sicut exercitus ad principem ordinatur. In ceteris omnibus ponit actum et potentiam esse, solumque Deum asserit simpliciter et absolute perfectum, et per consequens intrinsece formaliter et perfectionaliter infinitum. De quo et alibi protestatur, quod ab hoc (Cf. p. 72 C.) ente omnibus derivatum est esse et vivere; itemque, quod ipse sit ceteris cunctis causa entitatis et veritatis. — Scribit etiam B hic Henricus, quod Averroes in prædictis Aristoteli consensit, quum tamen in libro de Substantia orbis Averroes apertissime fateatur nunquam fuisse de mente Aristotelis, quod cœlum sit a Deo solum per conservationem aut dependentiam, sed quod sit ab ipso per veram emanationem seu productionem realem, imo quod omnium ceterorum esse a Deo effluxerit. Nec ulla ratio hoc permittit ut dicantur plura increata ad unum principium non relata : quanto minus putandum est ingenio- C sissimum illum philosophum hoc sensisse, qui et a magistro suo Platone toties didicit quod omnis multitudo procedit ab uno ?

Denique de his secunda parte libri de Universo, multa scribit Parisiensis, quasi Peripatetici præcipui nullam discretionem numeralem aut personalem diversitatem in separatis posuissent substantiis : Restat, inquiens, perscrutatio de hujusmodi substantiis, an sit diversitas apud eas et D multitudo : et intelligo, an diversentur numero, et an numero tantum, an etiam specie. Et de primo horum fuit sermo Aristotelis et Alphorabii ac Avicennæ, aliorumque qui in his Aristotelem sunt secuti : qui omnes concordarunt in hoc, quod omnis diversitas, omnis numerus a materia est corporali. Propter quod animas nostras quum fuerint separatæ, dixerunt numerum non habere nec facere, sed omnes eas unam substantiam esse, et prorsus unum, nec invenire apud eas hoc et hoc.

Hæc Guillelmus : qui consequenter hæc reprobat.

Sed agnoscendum, quod verba, non mentem, philosophorum illorum redarguit. Non enim quemcumque numerum abstulerunt illis substantiis, sed eum qui est de genere quantitatis, et ex divisione causatur continui, vocaturque numerus materialis, atque in solis corporalibus locum sortitur. Alioqui verum non esset, quod ipsemet Guillelmus multoties refert, Aristotelem posuisse intelligentias novem aut decem, juxta numerum cœlestium orbium. Avicenna quoque et Algazel contestantur animas hominum separatas esse actualiter
p. 89 A, B. infinitas, ut dictum est supra. Nec omnes Peripatetici concorditer asseruerunt animas hominum post separationem fieri unam aut unum quid; sed Averroes et quidam perpauci eum sequentes, mentiti sunt animas hominum corruptibiles esse et mori cum corpore, sicque post destructionem earum non remanere nisi intelligentiam quamdam communem, quam et animabus nostris in hac vita conjungi dixerunt per irradiationem applicationemque quamdam. Nec verisimile est Aristotelem hoc sensisse, quamvis Averroes ex verbis illius hoc conetur probare. Propter quod S. Thomas in speciali tractatu contra hoc edito diligentissime probat oppositum, Ægidius quoque in libello suo de Unitate intellectus, prout Domino concedente, suo patebit in loco. Hinc demum
Cf. t. XIX, p. 404 A'. in libro de Causis habetur, quod causa prima est de se maxime hæc, et quod ipsa non habet hyliathin; et si dicatur habere hyliathin, hyliathin illud est individuum ejus, quoniam ipsa individua est per propriam bonitatem, quæ omnia sæcula bonitatibus et gratiis implet. Deus quippe eo ipso quod est purus actus et bonitas pura, nulli est commiscibilis, neque alicui secundorum essentialiter communicabilis; sed in se et per se summe consistens, ab universis et singulis infinita excellentia segregatus, nec comparem habens, nec coæquævum, neque contrarium.

A Præterea Scotus de his tractans, primo quærit de materialium individuatione substantiarum, ut ex hoc clarius pateat qualiter substantiis immaterialibus individuatio competat. Itaque quærit, Utrum materialis substantia individua sit ex se vel ex sua natura. Videtur quod sic, quia Philosophus septimo Metaphysicæ contra Platonem probat, quod substantia cujuslibet rei est propria illi cujus est, nec alteri inest : ergo per suam naturam est distincta ab aliis, et proprium quid subsistens, id
B est individuum. — Hic respondetur, quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita ex se est singularis, ita quod non oportet quærere aliam causam singularitatis naturæ, quasi natura prius tempore aut naturali ordine sit natura, antequam sit singularis, et tunc per aliquid adveniens contrahatur ut fiat et sit singularis. Quod probatur per simile. Nam sicut natura per se habet verum esse extra animam, non autem habet esse in anima nisi ab alio, id est ab ipsamet anima, videlicet per abstra-
C ctionem a singularibus (etenim esse verum convenit rei simpliciter, sed esse in anima, est esse secundum quid) : ita universalitas non convenit rei nisi secundum quod habet esse secundum quid, puta in anima; singularitas autem convenit rei secundum suum verum realeque esse, et ita ex se atque simpliciter. Est ergo quærenda causa cur natura sit universalis, et dandus est intellectus; non autem cur sit singularis.

Itaque dico, quod substantia materialis
D ex sua natura non est de se hæc : quia si sic, intellectus non posset eam intelligere sub ratione opposita. Aliqua ergo est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali seu unitate propria singularis. Nempe ut quinto Metaphysicæ suæ asserit Avicenna, equinitas est tantum equinitas, nec ex se est una nec plures, nec universalis nec particularis. Non est, inquam, una ex se unitate numerali, nec plures pluralitate opposita hujusmodi unitati, nec universalis actu eo

Summ. th. 2a part. q. 15.

Ad hoc respondet Albertus : Personalis distinctio convenit angelis; quæ distinctio sola proprietate cognoscitur. Quilibet etenim angelus est per se una substantia sub hoc communi quod est rationalis seu intellectualis natura. — Persona quoque est nomen civile, et homines individuales insigniti prælaturis, personæ vocantur : ut præses, tribunus, proconsul. Tales vero prælaturæ ad dignitatem pertinentes, sunt in angelis, utpote hierarchici actus atque officia ac præsidentiæ prorsus præclaræ. Personatus autem non committuntur nisi his qui secundum naturam personæ sunt distinctæ sub hoc communi quod est rationalis natura. — Porro Richardus in libro suo de Trinitate : Persona, inquit, tribus distinguitur modis, videlicet, origine, proprietate, et utroque. Origine tantum : sicut in Deo tres supergloriosæ personæ relatione originis tantum distinguuntur, non accidentali proprietate. Proprietate tantum, ut angeli : quorum unus non originatur ab alio; sed in hoc discernuntur ab invicem, quod propria unius, quæ convertuntur cum ipso, et singularitatem ejus demonstrant, non competunt alteri. Homines vero utroque modo ab invicem distinguuntur, quum unus generetur ab alio, et proprietatibus accidentium differunt, quæ secundum Boetium sunt, patria, parentela, locus, tempus, actio, passio, et consimilia.

Verum his objici potest, quia secundum hæc, angeli distinguerentur ab invicem accidentaliter tantum, non substantialiter, quum tamen sint diversæ substantiæ. — Dicendum, quod in angelis aliud est discretionem substantiæ faciens, aliud substantiam discretam ostendens. Quemadmodum enim in materialibus individuatio naturæ communis in hac materia determinata ac propria, facit hoc aliquid; ita in natura spirituali, in qua differt *quod est* a *quo est,* natura communis, quæ significatur per *quo est,* particulata in ipso *quod est* singulariter demonstrato, facit singularis exsistentiæ modum et spiritualis naturæ individuum. Et sicut in corpo-

A ralibus est collectio accidentium quæ indicat in hoc corporali individuo singularis et incommunicabilis exsistentiæ modum, ita in hoc spirituali individuo quædam proprietatum collectio est, ut localitas definitiva, officium, proprius actus, quæ in eodem singularis et incommunicabilis exsistentiæ indicant modum. Quumque Richardus testetur, quod personæ angelicæ sola proprietate distinguantur, tangit principium distinctionem ostendens, non faciens. Itaque, quamvis in angelis non sit
B materia, est tamen in eis *quod est* velut materiale, in hoc quod est principium individuationis naturæ communis in angelo; atque per hoc fit divisio substantiæ, per quam personæ illæ differunt secundum substantiam : quæ differentia ostenditur collectione incommunicabilium proprietatum. — Hæc Albertus.

Cujus positio videtur obscura, quia (ut habitum est) secundum ejus doctrinam, esse et essentia realiter idem sunt in angelo; similiter *quod est,* id est suppositum, et *quo est,* id est natura : quia in
C angelo suppositum nihil de genere substantiæ superaddit naturæ. Si ergo *quod est* substantiæ est realiter idem quod *quo est,* non potest unum individuari per aliud. Attamen sæpe dicit Albertus, *quod est* et *quo est* esse diversa in angelo et esse essentiales partes ipsius : quod ut interdum probatum est, non videtur posse salvari : tum quia realiter idem sunt, idcirco non faciunt compositionem; tum quia essentiales partes substantiæ non sunt nisi for-
D ma substantialis atque materia quam informat hujusmodi forma : quam materiam non ponit ipse in angelis. — Hinc etiam Hannibal ait, quod differentia naturæ et suppositi non invenitur nisi in habentibus materiam. Propter quod asserit Avicenna, quod quidditas simplicis est ipsum simplex.

Advertenda sunt ergo hic verba Udalrici, si forte ex eis clarior fiat positio intentioque Alberti : Negantes, inquit, compositionem intelligentiæ ex forma et

tom. XII, p. 407 D'.

Cf. ibid. p. 403 B'.

Cf. ibid. p. 403 in fine.

materia, dicimus tamen eam multiplici compositione esse compositam. Est enim composita ex *quod est* et *esse* : eo quod in ipsa aliud est quod ipsa est, et aliud esse ipsius. Est quoque in ipsa compositio totius potestativi, secundum tres naturales vires seur proprietates quas habet in se : utpote prout in sua natura habet vim intellectivam, et vim habet cœli motivam, estque gratiæ minister per comparationem ad Deum. Et neutra harum compositionum est essentialis. Est ergo intelligentia hoc aliquid ita compositum, habens duo in sua natura, videlicet : actum, in quantum est a prima causa; et potentiam, in quantum per distantiam cadit a primo actu. Sicque sunt in intelligentiis actus et potentia, secundum quod sunt in omni creato ; et in natura intellectus potentia illa est potentia formalis, et actus ille est actus materiæ nulli immersus. Idcirco Averroes solvens quæstionem Theophrasti, qualiter differat potentia intellectus possibilis a potentia materiæ, dicit quod necesse est esse alia principia rerum corporearum, alia incorporearum : quia corporea habent materiam et formam, incorporea autem omnino sunt formæ. Hinc intellectus possibilis nihil habet de proprietatibus materiæ, nisi æquivoce. Est itaque intelligentia hoc aliquid, secundum quod omne suppositum per se subsistens atque naturæ communi substans, sive sit communis univoce sive analogice, nuncupatur hoc aliquid. Porro suppositum in unoquoque est hoc quod ipsum est, et hæc intelligentia est id quod a Deo productum est ad receptionem esse : ideo est in potentia dependentiæ ad ipsum ; et est in privatione in quantum ex nihilo est, quia sic secundum se nihil est. Sicque suppositum illud in his conditionibus similatur materiæ. Esse autem uniuscujusque, est sua natura, cui substat suum *quod est,* id est suum suppositum. Propterea fertur in libro de Causis, quod intelligentia habet hyliathim, id est* formam. — Qualiter vero intelligentia per prædicta efficiatur hoc

* et

A aliquid, sic accipi potest. Intelligentia secundum aliquid sui est in potentia, quæ in unaquaque intelligentia est propria et distincta a potentia cujuslibet alterius intelligentiæ, quemadmodum et ipsæ intelligentiæ ab invicem sunt distinctæ. Quum ergo quælibet intelligentia habeat propriam suam potentiam, quæ fundat atque determinat secundum esse sibi proportionatum, actum suum ad omne ratum et determinatum in natura, et ita individuat actum illum ; sic intelligentia est indivi-
B dua substantia, sicut in corporalibus individuatio est per potentiam materiæ fundantem et determinantem formam. Quamvis enim unitas rei consistat in forma, numerus tamen in quantum divisionem consequitur, causatur a materia, vel a potentia materiæ simili, quantum ad hoc quod potentia est causa divisionis formæ secundum esse. Hæc Udalricus.

Cujus scripta concordant Alberto, et tam obscura videntur ut verba præhabita. Si enim intelligentia est forma tantum, et
C forma illa est *quo est,* seu sua natura : quomodo *quod est* individuat illam naturam seu formam, quum *quod est* sit ipsa eadem forma et ipsum hyliathim, quod vocat Udalricus formam? nisi forte ipsum *quod est* seu suppositum, in quantum est potentia, individuare dicatur. Verumtamen individuationem oportet intelligere ante suppositum ordine naturæ, tanquam rationem seu causam formalem suppositi seu individui, quod individuationem supponit, quemadmodum album secundum quod al-
D bum, albedinem. Sed horum intellectus ex sequentibus magis patebit.

Denique libro de IV Coæquævis scribit Albertus eadem quæ jam ex Summa ejus inducta sunt : Nil aliud, inquiens, facit personam per se unam, nisi particulatio formæ super hanc materiam. Quumque in angelis sit *esse* et *quod est, esse* distinctum super *quod est* facit angelum per se unum in natura angelica et esse personam. Hæc ibi. — Quibus consonant scripta ejus in commentario super de Causis, ubi sæpis-

sime scribit, quod in intelligentiis aliud est *quo est* seu esse, aliud *quod est :* et tamen dum verba ipsius resolvuntur, per *esse* intelligentiæ, intelligit formam, naturam seu essentiam ejus; per *quod est,* suppositum seu personam ejusdem, quæ non est nisi hæc forma separata per se subsistens, nihil reale de genere substantiæ superaddens essentiæ. Et si dicatur superaddere proprietates seu accidentalia, illa secundum Albertum individuationem non faciunt, sed ostendunt, sicut nunc patuit.

Amplius Petrus responsionem Alberti assequitur, et addit, quod individuatio, secundum quosdam, fit non tantum per sensibilem sed spiritualem quoque materiam. — Insuper quærit, qualiter distinguantur quatuor attributa angelorum præfata. Respondet : In unoquoque ente completo inveniuntur substantia qua est et potentia qua agit. Substantia dupliciter dicitur, utpote natura et res naturæ, id est suppositum. Penes primum attribuitur angelo simplicitas essentiæ, penes secundum discretio personæ. Potentia etiam duplex est: quædam determinata, quæ agit per modum naturæ; quædam indeterminata, quæ agit per modum liberæ voluntatis. Penes primam accipitur perspicacitas intelligentiæ, seu triplex potentia imaginis; penes secundam, libertas arbitrii. Hæc Petrus. — Idem Alexander.

At vero Thomas : Personalitas (ait) in angelo est aliter quam in homine. Quod patet, si tria quæ sunt de ratione personæ considerentur, videlicet, subsistere, ratiocinari, individuum esse. Subsistit quippe homo in partibus suis, ex quibus componitur; angelus vero in simplici sua subsistit natura, nullo indigens partium neque materiæ fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine suo intellectuali per tempus atque continuum obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu imagineque accipit : quoniam secundum Isaac, ratio in umbra intelligen-

A tiæ oritur. Sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat. Hinc secundum B. Dionysium, sine inquisitione deiformiter intelligit. (De Divin. nom. c. VII.) Similiter incommunicabilitas seu individuatio est in homine ex hoc quod sua natura in materiæ fundamento recepta est atque determinata. In angelo autem in se ipsa determinata est ex hoc quod in aliquo recipi non potest sicut forma determinabilis : et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis; quemadmodum
B divinum esse, est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, imo per negationem omnis additionis. Propter quod dicitur in libro de Causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Multo ergo nobilior personalitas est in angelo quam in homine, sicut et cetera quæ eis conveniunt, ut S. Dionysius loquitur. (Ibid. c. IV.) Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Alexander, concedens quod individuitas seu personalitas non sit in angelis ex parte materiæ. Sicque videtur in
C angelis spiritualem materiam non ponere : nempe qui materiam in angelis ponunt, individuationem ei attribuunt. — Insuper quærit, secundum quam rationem conveniat personalitas angelo. Et circa hoc ponit tres modos quibus secundum Richardum, diversi angeli diversimode inter se personaliter distinguuntur, sicut jam in responsione Alberti prætactum est. Atque ad quæstionem respondet, quod in angelis est distinctio personalis secundum absolutam et naturalem qualitatem hypostasis
D naturæ angelicæ: quæ qualitates sunt, perspicacitas intelligentiæ ac voluntatis facultas, quæ sequuntur simplicitatem essentiæ. Deinde qualitates sic distinguentes, sunt officia, dignitates et opera. Verum quia distinctio per accidentalia ista non inducit substantialem distinctionem, ut tactum est, (p. 204 C.) concedit Alexander, quod personæ illæ differunt seu distinguuntur se ipsis : quod videtur concordare verbis Thomæ, dicentis quod natura angeli in se ipsa determinata incommunicabilisque consi-

stit, quia in aliquo recipi nequit. In idem videtur coincidere Alberti responsio, secundum quam dici non valet, quod individuatio angelorum fiat per aliquid reale superadditum eorum naturæ, quamvis per talia ostendatur ac innotescat.

Præterea quærit Richardus, Utrum angelus sit substantia una numero formaliter per aliquid superadditum suæ essentiæ. Quæ quæstio præinductam respicit quæstionem. Respondet : Quidam dixerunt quod sic. De quorum opinione videtur Avicenna fuisse. Dicunt enim, quod denominativa significant accidens : *unum* autem est denominativum. Item, aliter esset nugatio dicere, Una substantia. — Sed ista opinio irrationabilis esse videtur. Propter quod Commentator super quartum Metaphysicæ de hoc redarguit Avicennam, dicendo : Avicenna multum peccavit, æstimando quod ens et unum designant dispositiones additas essentiæ rei, et mirum est de homine isto quomodo erravit tanto errore. Si enim res esset quid unum per aliquid superadditum, nihil esset unum per se et per suam substantiam, sed per rem substantiæ additam : et illa res quæ est una, si dicatur una per intentionem additam suæ essentiæ, quæritur etiam de illa, per quam fit una, an sit una per se, an per intentionem additam; et sic revertetur ac procedet in infinitum. Hæc Commentator.

Videtur ergo mihi dicendum, quod substantia angeli est numero una formaliter, non per quid superadditum, sed per suam essentiam sub ratione qua indivisibilis, salva sua integritate : quod dico propter unitatem speciei. Natura namque humana ut intellecta præter unitatem et multitudinem, intelligitur non ut multiplicata, tamen ut multiplicabilis, salva sua integritate : quoniam quidquid debetur homini unde homo est, totum salvatur in quolibet homine singulari. Porro indivisibilitas non dicit rem aliquam positivam : et sic naturalis unitas ejus et sua essentia

A non differunt nisi ratione, eo quod unitas super essentiam non addat nisi indivisibilitatem prædictam. Hinc Commentator super quartum Metaphysicæ, loquens de ente et uno : Eamdem (inquit) designant rem, sed modis diversis, non diversas dispositiones adjunctas; et substantia cujuslibet rei est essentialiter una, non per rem additam ei. Hæc Commentator. Et sic unitas individualis est ipsa essentia in quantum indivisibilis, salva sua integritate. — Sed objici potest, quia secundum Damascenum

B tertio libro, capitulo undecimo, individuatio fit per accidentia. Idem affirmat Porphyrius. Avicenna quoque tertio Metaphysicæ suæ ait : Unitas substantiæ non recipitur in certificatione quidditatis alicujus substantiarum, sed est quiddam substantiam concomitans. Dicendum, quod auctoritates illæ Damasceni atque Porphyrii intelliguntur de principio individuationis manifestativo, non factivo. Auctoritas vero Avicennæ in hoc abjicitur. — Hæc Richardus.

C Bonaventura quoque hic scribit : Quidam dixerunt, quod in angelis est discretio personalis, sed non pura : quia ut dicunt, in angelis tot sunt species quot individua. Quod reprobabitur infra. Est ergo sobria et catholica positio, quod in angelis est distinctio personalis tantummodo, aut in omnibus, aut in aliquibus saltem. Et si objiciatur, quod distinctio solum personalis causatur ex divisione materiæ : dicendum quod falsum est; sed multitudo per generationem venit ex materiæ divisione,

D quoniam generans dat genito partem suæ substantiæ. Diversitas autem angelorum non est per generationem seu multiplicationem unius ab altero, sed omnes immediate a Deo creati sunt. Hæc Bonaventura.

Qui insuper quærit, Utrum personalis proprietas sit in angelis accidentalis : et est eadem quæstio hæc cum mox præhabita quæstione Richardi. Ad quam Bonaventura respondet : Circa hoc est triplex opinio. Una, quod personalis discretio est

accidentalis proprietas, quoniam dicit id quod est in genere accidentis, et quod causatur etiam ab accidentibus sicut discretio numeralis. In hoc tamen differentia est : quia discretio numeralis causatur a diversitate proprietatum in quibus communicat creatura rationalis cum irrationali; discretio vero personalis, a proprietatibus propriis creaturæ rationali. Hinc dixit Porphyrius : Individuum constat ex proprietatibus quarum collectionem impossibile est in altero reperire. Sed ista opinio nequit salvari, quum individua differant secundum substantiam, non secundum accidentalia tantum. Magister quoque in littera loquitur : Prima consideratio circa angelum est de substantia ejus. Et sub illa consideratione comprehendit discretionem angeli personalem : illa ergo est substantialis. — Secunda opinio est, quod personalis discretio dicit proprietatem accidentalem, quæ tamen non ab accidentibus sed a substantialibus causatur principiis : quemadmodum unitas quæ est principium numeri, est in genere accidentis, tamen a substantia immediate accipit ortum. Verum tam huic quam præcedenti opinioni objicitur, quod persona non est aliud quam individua substantia naturæ rationalis; individua autem substantia rationalis naturæ, est directe in prædicamento substantiæ, non reductive : non ergo est aliquid accidentale. Præterea, nullum accidens est nisi in substantia individua: ergo individuitatem essentiæ consequitur accidens tam in rationali quam in irrationali natura. Ergo prioritate naturæ est substantia individua quam habeat accidens.

Tertia ergo opinio est, quod discretio personalis etsi videatur dicere accidens, eo quod dicat per modum accidentis, principaliter tamen dicit quid substantiale; et si aliquo modo importat accidens, hoc est consequenter, et illud tamen a principiis substantialibus ortum habet immediate. Quod patet sic. Discretio personalis addit super distinctionem individualem. Discre-
A tio vero individualis duo includit, videlicet, indivisionem, et consequenter distinctionem. Indivisio autem est ex principiorum substantialium indivisione et appropriatione : ipsa quippe rei principia dum invicem conjunguntur, appropriant se et individuum faciunt. Ad quod consequitur esse discretum, sive distinctum ab aliis; et inde oritur numerus, et per consequens accidentalis proprietas substantiam sequens. Sicque individualis discretio dicit aliquid accidentale, et aliquid substan-
B tiale. Porro personalis discretio super hanc addit dignitatem personalitatis. Quæ dignitas duo dicit, videlicet : nobilitatem naturæ rationalis, quæ est quod rationalis natura inter creata tenet primatum, propter quod non est ordinabilis ad formam perfectiorem. Quæ nobilitas quamvis per modum qualitatis intelligatur, nihilo minus rationali creaturæ est essentialis. Dicit quoque nobilitas illa eminentiam actualem, ita quod in supposito nulla sit natura tam principalis ut rationalis. — Dicendum
C ergo, quod sicut individualis discretio est exsistentia formæ naturalis in materia, sic personalis discretio est exsistentia naturæ intellectualis ac supereminentis in supposito : quamvis utrobique importetur quid substantiale, et item quid accidentale quod consequitur formam in materia, seu naturam in supposito. — Hæc Bonaventura.

Qui denuo quærit, Utrum discretio personalis seu individuatio sit ex parte formæ vel materiæ, seu principii formalis
D aut materialis. Respondet : De hac quæstione fuit contentio inter philosophos. Quidam namque innitentes verbis Philosophi, dixerunt quod individuatio venit a materia, quia individuum supra speciem non addit nisi materiam. Quod dixerunt, quia senserunt universalia non dicere nisi formas, et tunc primo tangi materiam, quando ad hoc aliquid pervenitur. Aliis visum est, quod individuatio venit a forma, ita quod ultra formam speciei specialissimæ est forma individualis. Et quod

movit istos hæc dicere, fuit quod acceperunt ordinem in formis esse secundum generationem et naturam, secundum eumdem modum quo ordinantur in genere : ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiæ, et sic aliæ descendendo usque ad speciem : nec illa forma constituit individuum, quoniam non est omnino in actu; sed subsequitur forma individualis, quæ est prorsus in actu, sicut materia fuit omnino in potentia. — Denique quælibet harum opinionum aliquid habet quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri improbabile poterit. Valde namque difficile est videre, quomodo materia, quæ in omnibus est communis, sit principale principium individuationis. Rursus valde difficile est capere, quomodo forma sit tota atque præcipua causa numeralis hujus distinctionis, quum omnis forma creata, quantum est ex sui natura, nata sit habere aliam similem sibi ; vel quomodo dicimus duos ignes differre formaliter, seu etiam alia quæ plurificantur ac numero distinguuntur etiam ex sola divisione continui, ubi nullius est novæ formæ inductio.

Idcirco est tertia positio planior, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione formæ cum materia, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum : quemadmodum patet dum fit impressio multorum sigillorum in cera, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi fuerit diversis in partibus sigillata. Quod si quæras, a quo principaliter veniat individuatio ista; dicendum, quod individuum est hoc aliquid : et quod sit hoc, principalius habet a materia, a qua habet forma positionem in loco et tempore; quod vero sit aliquid, habet magis a forma. Individuatio ergo in creaturis ex duplici consurgit principio. — Hæc Bonaventura. Cujus positio procedit secundum ipsum et eos qui materiam spiritualem ponunt in angelis et numerum de genere quantitatis : quorum nullum ponit positio alia.

Præterea circa hæc scribit Henricus Quodlibeto secundo : Quæstio ista [scilicet, utrum possint fieri a Deo duo angeli solis substantialibus distincti] tangit difficultatem de causa individuationis, quomodo scilicet id quod de se est unum et simplex ac indivisibile secundum essentiam, fieri queat plura secundum numerum. De qua diversimode loquuntur philosophi. Aristoteles namque duodecimo Metaphysicæ ponit causam hujus esse materiam ; ubi ait : Quæcumque sunt multa numero, materiam sortiuntur. In quo verbo sistit, et de hoc nihil plus dicit. Per quod dat intelligere, quod in solis materialibus possibile est sub eadem specie naturaque simplici individua esse plura : quia materia quum sit (quantum est in se) in potentia ad omnia, et de sua natura sit esse sub forma corporea quantitativa, ut probat Avicenna, forma autem corporea quantitativa divisibilis est; naturæ igitur materiæ est ut per quantitatem sub qua est, divisibilis sit. Forma ergo materialis quum necessario sequitur conditiones suæ materiæ, ex se multiplicabilis est per materiam. Forma enim ex sua communi ratione communicabilis multiplicabilisque consistit, quum sit subjectum universalitatis. Potest tamen secundum Philosophum, esse aliunde impedimentum, ut dum tota materia sub una forma conclusa est, sicut in sole et luna. Ex quo primo Cœli concludit Philosophus, quod nequeunt esse plures cœli seu mundi, quoniam cœlum et mundus ex tota sua constant materia. Hinc in formis materialibus continentibus in se totam materiam suam possibilem ad formam, et in formis immaterialibus, non posuit Philosophus plura individua sub specie una.

Verumtamen quidquid circa hoc dicat et sentiat, opinio sua nullam habet necessitatem, nec in formis materialibus, quæ scilicet in materia sunt aut esse possunt, neque in formis immaterialibus. Quod de formis materialibus declaratur. Nam quamvis quædam earum stent sub tota sua materia quæ possibilis est ad eas possibilitate

naturæ, non tamen simpliciter continent omnem materiam possibilem ad eas : quoniam Deus posset alias materias similes creare, quamvis hoc multum abhorreret Philosophus, qui diceret Deum non alia posse facere in rerum naturis, quam quæ fecit. — Patet etiam idem ex parte immaterialium formarum : quoniam essentia creaturæ quantumcumque immaterialis et simplicis, non est actu exsistens ex hoc quod est absoluta essentia, quoniam esse est extra rationem essentiæ, nec convenit essentiæ ex se, sed ex causa prima efficiente seu Creatore. Quod vero ita in se quædam essentia est, indifferentiam habet ad esse in uno aut in pluribus. Quod etiam bene declarat Avicenna quinto Metaphysicæ suæ. Sed per exsistentiam quam habet a Deo, essentia determinatur ad exsistendum in isto aut illo : et sic potest multiplicari, effective quidem a causa agente, completive vero sive formaliter per actuale esse seu subsistere, quod suppositorum est, sicut et operari. Hinc multum errant qui in intelligentiis ponunt spiritualem materiam ad salvandum earum individuationem et multiplicationem, quasi aliter individuari et multiplicari non valeant : quæ utique fieri queunt per actualem exsistentiam illam quam a causa efficiente suscipiunt. — Hæc Henricus. Qui in determinatione quæstionis istius fatetur, quod materia et quantitas sunt causa et ratio individuationis in corporalibus et in inferioribus rebus.

Verumtamen in ista quæstione inserit multa, quæ et alibi sæpe affirmat, videlicet, quod intentio et mens Aristotelis fuit, intelligentias non esse productas ab aliquo, nec creatas a Deo, sed unamquamque earum esse quemdam deum in ordine suo, et habere necesse esse, nec in ea distingui esse ab essentia. Verum istud nunquam fuisse de mente Philosophi, evidentissime super primum ostendi ex verbis et doctrinis Philosophi, præsertim quum in Metaphysica sua solidissime tractet de actu atque potentia, et tandem insolubiliter in- *Cf.* t. XIX, p. 146 C', 147 D'.

A ferat et concludat, quod solum primum ens est purus actus et omnium princeps, ad quem totum universum sicut exercitus ad principem ordinatur. In ceteris omnibus ponit actum et potentiam esse, solumque Deum asserit simpliciter et absolute perfectum, et per consequens intrinsece formaliter et perfectionaliter infinitum. De quo et alibi protestatur, quod ab hoc *Cf.* p. 72 C. ente omnibus derivatum est esse et vivere; itemque, quod ipse sit ceteris cunctis causa entitatis et veritatis. — Scribit etiam B hic Henricus, quod Averroes in prædictis Aristoteli consensit, quum tamen in libro de Substantia orbis Averroes apertissime fateatur nunquam fuisse de mente Aristotelis, quod cœlum sit a Deo solum per conservationem aut dependentiam, sed quod sit ab ipso per veram emanationem seu productionem realem, imo quod omnium ceterorum esse a Deo effluxerit. Nec ulla ratio hoc permittit ut dicantur plura increata ad unum principium non relata : quanto minus putandum est ingenio- C sissimum illum philosophum hoc sensisse, qui et a magistro suo Platone toties didicit quod omnis multitudo procedit ab uno ?

Denique de his secunda parte libri de Universo, multa scribit Parisiensis, quasi Peripatetici præcipui nullam discretionem numeralem aut personalem diversitatem in separatis posuissent substantiis : Restat, inquiens, perscrutatio de hujusmodi substantiis, an sit diversitas apud eas et D multitudo : et intelligo, an diversentur numero, et an numero tantum, an etiam specie. Et de primo horum fuit sermo Aristotelis et Alphorabii ac Avicennæ, aliorumque qui in his Aristotelem sunt secuti : qui omnes concordarunt in hoc, quod omnis diversitas, omnis numerus a materia est corporali. Propter quod animas nostras quum fuerint separatæ, dixerunt numerum non habere nec facere, sed omnes eas unam substantiam esse, et prorsus unum, nec invenire apud eas hoc et hoc.

Hæc Guillelmus : qui consequenter hæc reprobat. A

Sed agnoscendum, quod verba, non mentem, philosophorum illorum redarguit. Non enim quemcumque numerum abstulerunt illis substantiis, sed eum qui est de genere quantitatis, et ex divisione causatur continui, vocaturque numerus materialis, atque in solis corporalibus locum sortitur. Alioqui verum non esset, quod ipsemet Guillelmus multoties refert, Aristotelem posuisse intelligentias novem aut decem, juxta numerum cœlestium orbium. Avicenna quoque et Algazel contestantur animas hominum separatas esse actualiter (p. 39 A, B.) infinitas, ut dictum est supra. Nec omnes Peripatetici concorditer asseruerunt animas hominum post separationem fieri unam aut unum quid; sed Averroes et quidam perpauci eum sequentes, mentiti sunt animas hominum corruptibiles esse et mori cum corpore, sicque post destructionem earum non remanere nisi intelligentiam quamdam communem, quam et animabus nostris in hac vita conjungi dixerunt per irradiationem applicationemque quamdam. Nec verisimile est Aristotelem hoc sensisse, quamvis Averroes ex verbis illius hoc conetur probare. Propter quod S. Thomas in speciali tractatu contra hoc edito diligentissime probat oppositum, Ægidius quoque in libello suo de Unitate intellectus, prout Domino concedente, suo patebit in loco. Hinc demum (Cf. t. XIX, p. 404 A'.) in libro de Causis habetur, quod causa prima est de se maxime hæc, et quod ipsa non habet hyliathin; et si dicatur habere hyliathin, hyliathin illud est individuum ejus, quoniam ipsa individua est per propriam bonitatem, quæ omnia sæcula bonitatibus et gratiis implet. Deus quippe eo ipso quod est purus actus et bonitas pura, nulli est commiscibilis, neque alicui secundorum essentialiter communicabilis; sed in se et per se summe consistens, ab universis et singulis infinita excellentia segregatus, nec comparem habens, nec coæquævum, neque contrarium.

Præterea Scotus de his tractans, primo quærit de materialium individuatione substantiarum, ut ex hoc clarius pateat qualiter substantiis immaterialibus individuatio competat. Itaque quærit, Utrum materialis substantia individua sit ex se vel ex sua natura. Videtur quod sic, quia Philosophus septimo Metaphysicæ contra Platonem probat, quod substantia cujuslibet rei est propria illi cujus est, nec alteri inest : ergo per suam naturam est distincta ab aliis, et proprium quid subsistens, id B est individuum. — Hic respondetur, quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita ex se est singularis, ita quod non oportet quærere aliam causam singularitatis naturæ, quasi natura prius tempore aut naturali ordine sit natura, antequam sit singularis, et tunc per aliquid adveniens contrahatur ut fiat et sit singularis. Quod probatur per simile. Nam sicut natura per se habet verum esse extra animam, non autem habet esse in anima nisi ab alio, id est ab ipsamet anima, videlicet per abstra- C ctionem a singularibus (etenim esse verum convenit rei simpliciter, sed esse in anima, est esse secundum quid) : ita universalitas non convenit rei nisi secundum quod habet esse secundum quid, puta in anima; singularitas autem convenit rei secundum suum verum realeque esse, et ita ex se atque simpliciter. Est ergo quærenda causa cur natura sit universalis, et dandus est intellectus; non autem cur sit singularis.

Itaque dico, quod substantia materialis D ex sua natura non est de se hæc : quia si sic, intellectus non posset eam intelligere sub ratione opposita. Aliqua ergo est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali seu unitate propria singularis. Nempe ut quinto Metaphysicæ suæ asserit Avicenna, equinitas est tantum equinitas, nec ex se est una nec plures, nec universalis nec particularis. Non est, inquam, una ex se unitate numerali, nec plures pluralitate opposita hujusmodi unitati, nec universalis actu eo

modo quo aliquid est universale factum ab intellectu, nec particularis de se. Quamvis enim realiter nunquam sit sine aliquo horum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est naturaliter prior omnibus istis : et secundum prioritatem hanc naturalem, est *quod quid est* seu quidditas rei secundum se, et est objectum intellectus per se; atque ut sic consideratur a metaphysico, et per definitionem exprimitur. — Prima ergo intellectio est naturæ prout ei non cointelligitur aliquis modus, neque quem habet in intellectu, neque quem habet ad extra. Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis (imo universalitas accidit ei secundum primam rationem ejus, secundum quam est objectum intellectus), ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed prior est naturaliter ratione contrahente ipsam ad singularitatem; et in quantum est naturaliter prior hujusmodi contrahente, non repugnat sibi esse sine illo. Quemadmodum etiam objectum in intellectu secundum illam suam entitatem et universalitatem habet vere esse intelligibile, ita in rerum natura secundum hanc entitatem habet verum esse reale extra animam; atque secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quæ est indifferens ad universalitatem et singularitatem, ita quod illi unitati non repugnat de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur. — Hæc Scotus.

Cujus positio videtur erronea et sibi ipsi contraria. Res enim creata non habet esse nisi in intellectu causante seu cognoscente, et in re; et in intellectu dumtaxat convenit sibi ratio communitatis, seu universalitatis, seu absoluti, aut qualitercumque abstracti; nec equinitati aut humanitati convenit ratio illa tam absoluta et propria qua dicitur tantum esse equinitas sive humanitas, secundum quod est re, sed solum secundum quod constat in consideratione intellectiva, eam secundum se nude et absolutissime apprehendente. Hinc

A communiter dicunt philosophi Aristotelem assecuti, quod intellectus facit universalitatem in rebus; et rursus, quod universale est dum intelligitur, particulare seu singulare dum sentitur. Et rursus, ut ait Boetius, omne quod est, extra intellectum videlicet, ideo est, quia unum numero est. Siquidem esse actualiter et in re, non convenit nisi enti determinato, limitatum et proprium esse habenti. — Hinc Damascenus primo libro, capitulo octavo pandens qualiter natura increata,
B puta divina essentia, et natura creata, sicut humanitas, diversimode sint in pluribus seu in distinctis personis : Oportet (inquit) scire, quoniam aliud est re considerari, et aliud ratione et cogitatione, quia in omnibus creaturis divisio, id est distinctio, hypostasium seu suppositorum, consideratur re, id est, realiter ac substantialiter sunt distinctæ. Ideo subdit : Re enim Petrus a Paulo separatus consideratur ; intelligimus autem intellectu, quod Petrus et Paulus ejusdem sunt natu-
C ræ, et communem habent naturam. Quasi dicat : Communitas ista est per intellectus conceptum fundatum in rebus, in quibus est realis distinctio, non unitas neque communitas actualiter, secundum quod realiter sunt subsistentes; imo ut sic, non convenit eis unitas neque communitas, nisi aptitudinaliter et quasi in potentia. Hinc addit Damascenus : Hæc ergo communis natura ratione est considerabilis. Neque enim hæ hypostases, scilicet Petrus et Paulus, in se invicem sunt, sed seorsum una-
D quæque et secundum se ipsam separata. In summa autem Trinitate est econtrario, quia in illa unum re consideratur, id est, divina essentia realiter una, et permanens una et eadem ac indistincta. Hæc Damascenus.

Erroneum ergo est dicere, imo oppositum in adjecto, quod natura creata habet esse verum reale extra animam, indifferens ad singularitatem et universalitatem: quoniam eo ipso quod est in rerum natura, est ad singularitatem seu particula-

ritatem contracta, seorsum et separatim consistens. Nihilo minus verum est, quod in natura sic exsistente fundabilis est per actum intellectus ratio universalitatis et communitatis, imo speciei ac generis, et etiam absoluti secundum se, ita quod nihil illorum est de sua intrinseca ratione et proprio intellectu ac quidditativa definitione, prout Avicenna intendit, et Henricus diffuse explanat. Idcirco substantia materialis non est individua ex sua natura, ita quod individuitas sit de ratione ipsius, aut quasi communitas ei repugnet. Attamen secundum esse quod habet in rerum natura, individua est et numero una, juxta intentionem Boetii; aliterque sentire, reputatur Platonicum.

Secundo interrogat Scotus, Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua. Quocirca narrat quorumdam opinionem, dicentium quod individuum dicit negationem, videlicet indivisionem in se, et privationem identitatis ad aliud : propter quod non potest partes subjectivas habere, nec prædicari de pluribus. Contra quod arguit, quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem. Quod probat, quoniam quantumcumque negatio tollat potentiam proximam, non tamen ponit repugnationem formalem. Ad quod videtur dicendum, quod negatio, imo et privatio, sic ponit repugnantiam formalem, quod eis inexsistentibus rei, nequeunt eidem rei convenire opposita : sicut nec cæcus, stante cæcitate sua, potest videre; nec surdus ut sic, audire. — Rursus sic arguit : Negatione non ponitur aliquid in entitate perfectiori; sed prima substantia seu individuum est maxime substantia, secundum Philosophum : ergo non ponitur in tali eminentia sola negatione. Contra quod argui potest, quod essentia dividitur in essentiam creatam et increatam. Increatum vero dicit negationem, et tamen increata essentia incomparabiliter dignior est quam creata. Multa similia objici possent. Attamen verum est, quod negatio ut A pura negatio, positivum et dignificativum non habet effectum, sed per positivum substratum seu subintellectum. Agere equidem præsupponit esse. — Deinde Scotus suam ponit opinionem : Necesse est, inquiens, huic lapidi seu materiali individuo, per aliquid positivum intrinsecum tanquam per rationem propriam repugnare dividi in partes subjectivas; et illud positivum erit quod dicitur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo indivisibilitatem seu re- B pugnantiam ad divisibilitatem præfatam. Hæc Scotus. Qui adhuc non exprimit quid sit illud.

Ideo tertio quærit, An substantia materialis per actualem exsistentiam sit individua. Ad quod dicit quod non, quoniam exsistentia est extra coordinationem prædicamentalem substantiæ, et ipsa exsistentia de se communis est sicut essentia. — Ad quæ faciliter respondetur, quod exsistentia vel realiter est ipsa essentia, vel non extranea ab eadem, sed immediate C reducenda ad idem genus, nec in prædicamento accidentis ponenda. Et insuper ipsum esse ut est terminus realis productionis, est quid limitatum et individuale se ipso. Ista scholastice tango, infra dicturus quid potius videatur tenendum.

Quarto quærit, Utrum substantia materialis per quantitatem individua sit. Et multipliciter atque (ut reor) efficaciter probat quod non : imo ex multis præhabitis constat quod non. Et in hoc specialiter confligit contra Ægidium, cujus D positio non videtur probabilis.

Quinto igitur quærit, Utrum materialis substantia individua sit per materiam. Quocirca fatetur et probat, quod ex variis auctoritatibus Philosophi videtur sic esse : propter quod a multis tenetur quod imo. Et quia quæstionis istius, auctoritatum quoque Philosophi, pendet solutio ex alia quæstione; ideo quærit, An materialis substantia sit individua per entitatem aliquam positivam, per se determinantem ipsam naturam ad singularitatem. Circa

hoc loquitur et tuetur quod imo. Quod probat sic : Quemadmodum unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quæcumque unitas consequitur per se aliquam entitatem : ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individui, consequitur per se aliquam entitatem. Non autem consequitur per se entitatem naturæ, quia illius est aliqua unitas propria et per se realis : ideo sequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam entitatem naturæ, cum qua faciet per se unum, quoniam totum, cujus est hæc unitas, perfectum est de se. — Si dicas : Si est aliqua unitas realis minor unitate numerali, aut est alicujus numeraliter in eodem uno, aut in aliquo alio : non in eodem numero, quoniam quidquid in eodem numero est, unum est numero; non in duobus, quoniam in duobus nihil est unum idemque numero realiter. Dicendum, quod naturaliter natura prior est quam hæc natura, et unitas propria consequens naturam, ut natura, prior est naturaliter unitate ejus, ut hæc natura : sicque considerat metaphysicus eam. In eodem ergo quod idem est numero, est aliqua entitas, quam consequitur minor unitas quam numeralis.

Porro quæ sit entitas ista, declarari potest per simile ad entitatem a qua sumitur differentia specifica. Differentia namque specifica, seu entitas a qua sumitur ipsa, comparari potest ad id quod est infra se, vel ad id quod est supra se, vel ad id quod est juxta se. Primo modo, differentiæ specificæ et entitati illi specificæ repugnat per se dividi in plura essentialiter specie vel natura, atque per hoc repugnat toti, cujus entitas illa est per se pars. Ita in proposito, huic entitati individuali repugnat dividi in partes subjectivas, et per ipsam repugnat talis divisio toti, cujus illa entitas est pars. Estque solum differentia in hoc quod unitas illa naturæ specificæ minor est unitate hac numerali : propter quod illa non excludit omnem divisionem quæ est secundum partes sub-A jectivas, sed tantum eam quæ est partium essentialium. Sicque realitas individui similis est realitati specificæ, quum sit quasi actus determinans realitatem specificam tanquam potentialem. Sed quoad hoc dissimilis est : quia realitas individui nunquam sumitur a forma addita, sed præcise ab ultima realitate formæ; realitas autem differentiæ seu speciei aliquando sumitur ab eo quod aliud est a forma generis, quando videlicet species addit realitatem aliquam super naturam generis. Item quo-B ad aliud est dissimile : quia illa realitas specifica constituit compositum cujus ipsa est pars, in esse quidditativo; ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativa, quoniam intelligendo quamcumque entitatem quidditativam limitatam, non habetur in quidditate intellecta unde ipsa sit hæc. Itaque realitas specifica constituit in esse formali et quidditativo, realitas vero individui constituit præcise in esse materiali.

Verum si quæras, Quæ est ista entitas C individualis a qua sumitur differentia individualis et numeralis? estne forma, aut materia, aut certe compositum? Respondetur, quod entitas ista non est materia, nec forma, neque compositum, in quantum quodlibet istorum est natura; sed est ultima realitas entis quod est materia, vel entis quod est forma, aut quod est compositum : ita quod quodlibet commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, qua-D rum una non est formaliter alia : et hæc est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturæ formaliter. Nec possunt istæ realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus, et realitas unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica sumitur; sed semper in eodem, sive parte sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctæ. — Hæc Scotus.

Cujus verba sunt intricata, et positio sua videtur esse ficticium. Quid enim sunt

istæ realitates quas dicit non esse accidentia, sed potius in genere substantiæ, si non sunt forma nec materia, nec quid compositum ex eisdem ? Si autem vult dicere, quod non realiter, sed formaliter, juxta suum modum loquendi, ab invicem distinguuntur, non erunt nisi entia rationis, seu entia sola ratione distincta, seu unum et idem multipliciter consideratum. Manifestum est enim juxta omnem doctrinam Peripateticorum, imo et Platonicorum, quod species specialissima dicat totum esse quidditativum et essentiale individuorum suorum plenarie; et ea quæ ultra in individuo considerantur, nil prorsus essentiale adjiciunt : quamvis variæ considerationes formales ac propriæ, in tali esse quidditativo individualiter participato queant fundari, vel potius fingi, quæ in re ipsa nil addunt, nec ponunt realem hunc effectum. Nempe quid reale de genere substantiæ superaddit humanitas Socratis humanitati secundum se absolute et abstracte consideratæ, quo illa contrahatur ac individuetur ?

Durandus demum hic narrat duas de principio individuationis opiniones. Unam, dicentium quod materia sit illud principium, quoniam ei non convenit esse in multis, sed alia potius recipere in se. Quæ persuasio est inutilis. Materia enim secundum se est quid commune, et ipsa est in materialibus rebus tanquam pars substantialis in toto. Aliam, quod quantitas sit individuationis principium. Quod reprobatur, quia subjectum naturaliter prius est accidente : quum ergo quantitas accidens sit subjecti individui, naturali ordine sequitur illud. Rursus, si quantitas esset de ratione individui in genere substantiæ, individuum illud non esset ens per se, neque ens unum, nec in prædicamento substantiæ : quia in suo intellectu inclu-
Cf. p. 208 D. deret accidens. Istud quoque superius satis est improbatum.

Hinc addit Durandus : Dicendum ergo, quod nihil est principium individuationis
A nisi quod est principium naturæ et quidditatis. Quod primo probatur sic. Species et individuum sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem : quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate. Quæ determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi : universale namque est unum tantummodo secundum intellectum, individuum autem secundum esse reale. Quemadmodum enim actio intellectus constituit universale, sic actio agentis naturalis ter-
B minatur ad esse singulare. Eadem ergo secundum rem, differentia solum secundum rationem, sunt principia speciei et individui. Secundo, quoniam id quod cum ente convertitur, et de eadem re prædicatur, non dicit aliquid additum super ea de quibus prædicatur. Sed esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale : nil enim exsistit ad extra in re nisi individuum. Ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per id quod est;
C omnisque alia unitas est rationis. Per quid itaque Socrates est individuum ? Utique per id per quod est exsistens : quod extrinsece sunt causa finalis et causa efficiens, cujus est producere singulare; intrinsece autem sunt hæc materia et hæc forma. Quod si quæsieris, per quid forma est hæc; dicendum, quod per id per quod est in re extra : et hoc extrinsece est agens, concomitative autem materia, quia materia communicat esse formæ pure materiali, quæ absque materia non exsisteret.
D Idem dico de materia, nisi quod individuatio sua plus dependet a forma quam econtra : forma quippe est magis causa essendi materiæ quam vice versa. Porro substantiæ separatæ nullo alio intrinsece individuantur, nisi se ipsis. — Itaque, quamvis duo individua speciei ejusdem conveniant in natura abstracte absoluteque sumpta secundum rationem, differunt tamen in ea secundum realem exsistentiam sumpta. Similiter differunt in principiis seu partibus suis essentialibus ex-

sistentialiter sumptis. Quumque opponitur, quod forma non est hæc nisi quia recipitur in materia signata, hoc est per quantitatem determinata atque divisa; dicendum quod falsum est, quoniam forma per se ipsam intrinsece est hæc, et non per hoc quod recipitur in materia, nisi concomitanter : quia quod sit hæc, non habet nisi in materia, nisi sit separabilis forma, ut anima. Hæc Durandus.

Cujus opinionem recitative induco, quoniam multa includit quæ a communi doctorum doctrina dissentire videntur, præsertim quod dicit materiam communicare esse ipsi formæ : quod tamen videtur ad hunc sensum dixisse, quia est causa sine qua non.

Postremo de individuatione materialium substantiarum loquitur Thomas in tractatu suo de Esse et essentia : Quia materia individuationis principium est, ex hoc forte sequeretur, quod essentia, quæ materiam et formam complectitur, sit tantum particularis. Idcirco sciendum, quod non quæcumque sed solum signata materia, quæ sub determinatis dimensionibus continetur, individuationis consistit principium. Et hæc materia non ponitur in definitione hominis, sed Socratis, si definitionem haberet. Hæc ibi.

Quibus objici potest, quod materia signata quæ in definitione individui poneretur, si definibile esset, est materia individua seu individuata. Materia namque de se nominat quid commune, quod per quantitatem certam seu determinatam et qualitatem individuatur : ergo ipsa non est individuationis origo et radix, sed quod eam individuat, limitat et designat. Quod si quis dicat, ipsam esse principium individuationis materialium substantiarum primarum, puta individuorum, non autem simpliciter totius individuationis in genere corporalis substantiæ; objicietur, quia quod est causa causæ, est causa causati, et quod prima causa in omni ordine plus ceteris influit : id ergo quod est causa A individuationis materiæ, erit potissima causa individuationis eorum quæ per materiam signatam individuantur. — Denique materia signata, in sua ratione seu intelligentia includit non solum materiam de genere substantiæ, sed et aliquid de genere quantitatis, aut etiam qualitatis, quemadmodum homo albus. Ergo non est quid unum simpliciter, neque in prædicamento substantiæ, sicut nec album : ergo nec individuum, de cujus intellectu seu ratione est talis materia. Sicque primæ B substantiæ materialium rerum ac specierum, ut Petrus, Joannes, non essent in prædicamento substantiæ: quod prorsus absurdum est. — Insuper posset sic argui : Compositio prima, videlicet unio formæ substantialis cum materia, præcedit compositionem secundam, quæ est conjunctio materiæ cum forma accidentali, qualis est dimensio. Quum ergo individuationis principium, quod secundum hanc opinionem materia est signata, includat compositionem secundam, utpote conjunctionem materiæ C cum quantitate, includit et compositionem primam : sicque talis materia esset jam quid informatum forma substantiali, et ita non esset pars substantialis substantiæ primæ, quæ dicitur individuari per eam.

Præterea, si materia secundum se sumpta dicatur individuationis principium, utpote terminans fluxum formæ, ut Albertus et alii multi videntur sentire : objici potest, quod juxta Philosophum, forma est quæ distinguit et separat, actuat atque determinat; et sicut forma generaliter sumD pta dat esse materiæ, ita hæc forma dat materiæ huic hoc esse individuale et substantiale. Sicque forma multo plus limitat, determinat individuatque materiam quam econtra : præsertim quum materia sit de se pura potentia, indifferens et indeterminata ad formam quamcumque, aut saltem ad istam seu illam. Quomodo ergo materia conferet alteri determinationem individualem, potissime ei a quo ejus indeterminatio specificatur ac terminatur, atque ad individuale esse perducitur?

Videtur ergo mihi magis dicendum, quod quum res ab eodem habeat esse et hoc esse (ab eodem, inquam, efficienter atque secundum realem influxum), quemadmodum etiam in eodem realiter idem sunt, esse et hoc esse, loquendo de esse simpliciter, quum unius et ejusdem non sit nisi unum et idem esse simpliciter dictum : illud est effectiva causa individuationis in omni individuo, supposito et persona, quod est effectiva causa illorum; ipsumque esse actualis exsistentiæ, in quantum est terminus productionis realis ac effectivæ, est proxima formalis atque intrinseca causa individuationis. Hoc etenim esse, de se est quid individuale, eo ipso quod est terminus realis productionis, quum producere et produci sint suppositorum, seu individualium aut particularium rerum. Essentia quoque seu forma ut hoc esse actuata, subsistens est seu consistens, et incommunicabilis pluribus, imo et alteri cuicumque. Porro quid huic positioni objici possit, cum sua solutione prætactum est. Quamvis etiam esse, communissime accipi queat sicut essentia, tamen ut est terminus realis productionis, necessario est quid individuale et limitatum. Ista quoque positio potest teneri tam secundum eos qui inter esse et essentiam statuunt distinctionem realem, quam secundum aliam traditionem. Nec oportet individuationem fieri per quid realiter ab individuato distinctum, ut etiam Thomas fatetur in angelis. — Præterea, si objiciatur quod juxta hæc, esse exsistentiæ esset de intellectu et ratione individui, et mentiretur Porphyrius D loquens, Sive Socrates sit, sive non sit, Socrates tamen est homo; dicendum quod multa concurrunt, requiruntur ac pertinent ad esse actuale seu individualem exsistentiam hominis, quæ non sunt de intellectu et ratione ipsius, ut accidentales dispositiones diversæ.

Istud scholastice dictum sit, ut studiosis præbeatur inquisitionis acutioris occasio. Nec enim in opinabilibus istis materiis, in quibus etiam magni tam diversimode opi- A nantur, aliquid cum temeraria assertione est proferendum aut quasi certitudinaliter determinandum : quanquam nonnulli in talibus nimis assertive loquantur, quasi ipsi soli sano ac præcellenti pollerent ingenio.

Ad primum in principio quæstionis objectum, dicendum quod in universitate corporalium rerum, causa individuationis fertur materia, aut materia hæc, vel quantitas; angeli autem superioris sunt ordi- B nis, et alius modus individuationis juxta præhabita competit eis. — Ad secundum, quod angelo secundum esse abstractum sumpto, et in quantum est forma secundum communem rationem formæ, convenire potest communicabilitas et ratio universalis; tamen in quantum est talis forma, convenit ei per se individualiter substantialiterque exsistere. Verum de hoc paulo post plenius referetur. — Ad tertium, quod in rebus materialibus abstractio a materia ponitur universalitatis C communicabilitatisque causa. De immaterialibus vero est aliter judicandum : imo quo angelus minus habet de proprietate et natura materiæ atque potentiæ, eo plus competit sibi per se suppositaliter esse, utpote plus de formalitate et actualitate habenti. — Ad quartum, quod species intelligibilis est quid commune per repræsentationem, non per exsistentiam, neque per inhærentiam in subjecto.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur de differentia essentiali angelorum inter se, videlicet, **An omnes angeli sint ejusdem speciei.**

Et ista quæstio complectitur multas, quæ simul sunt expediendæ, ut vitetur immoderata prolixitas. Potest etenim quæri, an sub una specie angeli sint aut esse valeant plura individua seu personæ, præsertim

si in ipsis nulla consistat materia. Iterum A quæri potest, an angeli universi sint speciei ejusdem; deinde, an cuncti angeli unius chori seu ordinis, sint speciei unius. Circa quas quæstiones varia fiunt argumenta ad partem utramque, quæ in processu partim tangentur.

Itaque ad quæstionem qua quæritur, an angeli differant specie, Alexander respondet quod imo : quoniam angeli supremæ hierarchiæ plus differunt ab angelis infimæ hierarchiæ, quam angeli infimæ hie- B rarchiæ ab invicem. Sed angeli qui sunt in eadem hierarchia, aut idem sunt specie, et differunt numero; vel idem sunt genere, et differunt specie. Ergo angeli qui sunt in superiori hierarchia, quum plus differant ab his qui sunt in infima, differunt ad minus specie ab eisdem. — Insuper, angeli de ordine Seraphim inter se magis conveniunt quam cum angelis de ordine Cherubim. Aut ergo conveniunt specie, et differunt numero; aut conveniunt genere, et differunt specie : et quod- C cumque horum dicatur, consequens est quod angeli inter se differunt specie. — Præterea, chori seu ordines angelorum inter se distinguuntur secundum officia et dignitates, atque prælationes unius super alium, sicut et nomina ordinum pandunt, quæ sunt : Archangeli, Principatus, Potestates, Virtutes et Dominationes. Sed ipsa officia differunt specie, ergo et angeli.

Juxta hoc quæritur, an ordo naturaliter angelis insit, vel accidentaliter tantum, videlicet ex meritis. Videtur quod natura- D liter, quoniam sapientis est ordinare, et ordinatio sapientiæ attestatur : angeli autem a divina sapientia omnia ordinante, creati sunt. — Respondendum, quod secundum Augustinum duodecimo de Civitate Dei, non essent omnia, si essent æqualia : innuens ordinem non tantum in generibus creaturarum, sed etiam in speciebus. Ideo ab exordio creationis inerat angelis ordo. Ordo tamen ille non tantum respicit naturam, sed etiam gratiam. Utroque enim modo ordinem habent angeli boni. Mali vero angeli quamvis non habeant ordinem gratiæ, tamen ordinem habent naturæ : ita quod ex natura quidam sunt perspicacitatis majoris, quidam minoris; et ita de aliis naturalibus donis. Quemadmodum etiam in hominibus aliqui constituti in officiis, dejiciuntur propter suam indignitatem et transgressionem; sic angeli mali de cœlo ejecti sunt, et ab honore quem habuissent si perstitissent.

Præterea ad quæstionem hanc, an in angelis sub una specie sint plures personæ, respondet Alexander quod sic. Major namque est virtus essentiam suam communicare pluribus sine diminutione, quam uni soli : ergo hæc virtus in eminentioribus ac virtuosioribus plenius invenitur. Quumque spiritualis creatura sit virtuosior corporali, et in corporalibus talis virtus consistat, multo plus in spiritualibus erit. Nam et divina essentia indivisa et simplicissima perseverans, tribus communicatur personis. Quumque natura angelica præ ceteris similior atque vicinior sit divinæ essentiæ, convenit ei communicabilitas ista secundum modum ipsius.

Verumtamen objici potest, quoniam causa multiplicationis individuorum sub una specie, videtur esse corruptibilitas individuorum contingens ex parte materiæ, ut species conservetur. — Rursus, divina essentia aliquam habet communitatem, et tamen non communicat se nisi uni *quod est :* sicut enim divina essentia est una, ita unus est Deus. Quum ergo similitudinem primam recipit angelus prout est possibile in specie creaturæ, erit in angelo reperire communem essentiam quæ non communicet se nisi uni *quod est.* Sed essentia communis est species; *quod est* vero in angelis, individuum. Uni ergo speciei unum respondebit individuum. Spiritualis etiam creatura magis assimilatur Creatori in unitate, quam corporalis. Sed in corporalibus rebus superioribus invenitur unum individuum tantum esse sub specie una, ut in sole et luna : ergo magis in angelis.

Dicendum ad primum, quod alia est ratio multiplicationis individuorum in spiritibus sub specie una, quam in rebus corporeis. In spiritibus quippe est ad manifestationem bonitatis divinæ, quæ vult pluribus communicare participationem beatitudinis suæ, quatenus sicut multiplicatur numerus individuorum in specie animæ rationalis, ita multiplicetur numerus angelorum sub quacumque specie ad fruitionem beatitudinis. Denique, potentia regis terreni et decens dispositio in aula ejus ostenditur, dum multi consimilis dispositionis serviunt ei in officio aliquo, magis quam si unus dumtaxat : ut dum multi pincernæ sunt, non unus tantummodo. Quumque potestas et magnificentia Regis superni sit prorsus improportionalis, atque in infinitum sublimior omni potestate regis terreni, dispositio quoque aulæ cœlestis in immensum decentior sit omni dispositione terreni palatii, conveniens est angelos, qui sunt servi ministeriales Altissimi, plures esse sub specie una. — Ad aliud, quod divina essentia non se communicat nisi ei quod unum cum ea est, quum non sit possibile plures consistere veros Deos; non autem ita in angelis est, imo eis plus congruit pluralitas personarum. Non enim est simile de domino et ministris : quoniam unitas et indivisio perfectioni domini amplius convenit, juxta illud Philosophi, Pluralitas principum mala. Servis vero plus convenit multitudo atque pluralitas, quum et Salomon in Proverbiis protestetur : In multitudine populi, dignitas regis; in paucitate plebis, ignominia principis. Angeli autem sunt administratorii spiritus. Nec est simile de sole et luna, quia in eis plurificatio suppositorum sub specie una obesset ordini et bono communi.

Prov. XIV, 28.

Consequenter quærit Alexander de causa tantæ multitudinis angelorum. Respondet : Ad hoc dicendum videtur, quod sicut habetur ab Augustino super Genesim ad litteram, quum angeli sint ministri potestatis divinæ in creaturis mundi, quum ejus jussa per angelorum obedientiam desuper ministrantur, pervenit jussio Dei non solum ad homines, aves et pecora, imo et ad ea quæ latent sub aquis : sicut ad cetum qui deglutivit Jonam, et ad vermem qui corrosit (Deo jubente) cucurbitam seu hederam. Si enim dominium donavit Deus homini, ut carnem peccati portans, possit non solum pecora et jumenta suis usibus deputata, nec solum aves domesticas, verum etiam ferocissimas bestias capere mansuetasque facere, et eis imperio rationis, non robore corporis, imperare : quanto magis hoc angeli possunt, qui jussa Dei, quem perpetuo intuentur, incommutabili veritate perspecta, valent efficere et implere, movendo se (per tempora et corpora sibi subdita) per locum et tempus mira agilitate, ut quocumque venire opus est, imperceptibiliter adducantur? Ex quibus Augustini verbis elicitur, quod necessaria est maxima multitudo angelorum secundum congruentiam : non quod mediantibus paucis Deus non queat creaturas has dispensare ac ministrare, sed quoniam potius condecet fieri ista per multos ministros, quemadmodum et in terreno cernimus regno. Verumtamen quamvis non essent ista terrena, adhuc deceret esse multitudinem angelorum ad adsistendum Regi supremo, tanquam paratam semper parere ejus imperio. — Denique in pluribus verum est, quod distantiam a Deo secundum similitudinem concomitatur major multitudo rerum distantium. Propter quod major est multitudo mineralium quam plantarum, et plantarum quam animalium. Sed utrum ita sit de angelis, soli Deo est cognitum. Attamen finitus est numerus eorumdem; hominibus vero incertus est, ut ait Glossa super illud Job, Numquid est numerus militum ejus? Illud etenim est de his quæ spectant ad altitudinem sapientiæ Dei, cujus incomprehensibilia exstant judicia. Verum quod maxima sit multitudo angelorum, conjici potest ex dictis. Quocirca quæri potest, utrum numerus angelorum

Jonæ II, 1. *Ibid.* IV, 7. *Job* XXV, 3. *Rom.* XI, 33.

certus sit angelis. Dicendum, quod sicut ex Enchiridio Augustini habetur, angeli sancti noscunt ex quot electis hominibus eorum ruina sit reparanda. Unde videtur quod vident in Verbo æterno numerum omnem suorum concivium. — Hæc Alexander. Cujus dicta et rationes inæstimabilis multitudinis angelorum sanctorum infra magis patebunt.

His per omnia concordat Bonaventura, qui etiam addit : Quidam dixerunt, quod in angelis tot sunt species quot individua. Quorum opinio videtur præsumptuosa, quum non appareat ad hoc aliqua ratio cogens, et neque per Scripturas, neque per dicta Sanctorum, neque per officia angelorum, innotescat nobis tantam eis inesse diversitatem. Imo sicut in inferioribus cernimus quod omne animal naturaliter appetit consortium similis sibi in specie, et delectabilius illi convivit, ita in angelis esse videtur, quorum naturale desiderium frustrari non valet. Hæc Bonaventura.

Petrus vero hic recitat aliorum opiniones, non se divertens ad unam potius quam ad aliam, sed declarans qualiter quælibet possit defendi. De numero autem angelorum dicit sicut jam tactum est, et sicut post pauca ex Thoma dicetur. Dicit quoque angelos esse in genere, et sub illo diversas species specialissimas accipi, posse consistere, sicut hoc supra clarius est ostensum.

Præterea de hoc, an sint plures angeli unius speciei, scribit hic Thomas : De hoc sunt tres opiniones. Quidam namque dixerunt, quod omnes angeli sunt speciei unius, in tantum quod etiam posuerunt angelos et animas rationales unius consistere speciei. Alii dicunt, quod angelus et anima differunt specie, et item quod angelus unius ordinis differt ab angelo alterius ordinis specie; omnes vero angelos unius ordinis, ejusdem esse speciei affirmant. Alii dicunt, quod quilibet angelus differt a quolibet alio specie, ita quod tot sunt species in angelis quot personæ : quod consonat dictis philosophorum, et

A etiam S. Dionysii, qui decimo capitulo Cœlestis hierarchiæ, in eodem ordine perhibet esse primos ac medios et infimos. Huic autem positioni est necessarium consentire, tum ex angelorum immaterialitate, tum ex eorum incorporalitate. Si enim immateriales ponuntur, quum nulla natura seu forma multiplicetur nisi ex diversitate materiæ, oportet quod forma simplex et immaterialis non recepta in materia aliqua, tantum sit una : ideo quidquid est extra eam, alterius est naturæ, eo quod di-
B stet ab ea secundum formam. Talis vero diversitas causat differentiam in specie. Insuper idem de necessitate sequitur, quamvis ponantur materiales, dummodo non ponantur corporales. Quorumcumque namque materia secundum esse differre asseritur, oportet, si illa materia ejusdem sit ordinis in utroque, quemadmodum materia generabilium et corruptibilium una est, quod diversæ formæ secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis materiæ partibus. Non enim una
C pars materiæ, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Diversitas autem partium in materia intelligi nequit, nisi præintelligatur in ea quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut libro de Substantia orbis et primo Physicorum loquitur Commentator, etc. Hæc Thomas in Scripto.

Hoc idem fortiter asserit in prima parte Summæ, quinquagesima quæstione : Im- art. 4.
possibile (inquiens) est angelos ejusdem hierarchiæ aut ordinis esse speciei unius.
D Ea quippe quæ conveniunt specie et differunt numero, in forma conveniunt, et materialiter distinguuntur. Quumque angeli non sint ex materia et forma compositi, impossibile est duos ejusdem speciei angelos esse. Si etiam angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli speciei unius. Oporteret enim quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non secundum divisionem quantitatis, quum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum : quæ di-

versitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis. Hæc in Summa.

Amplius in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo nonagesimo tertio, idem defendens : Substantiæ (ait) separatæ, sunt quidditates per se subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio : quidditates igitur subsistentes sunt species subsistentes. Ideo substantiæ separatæ nequeunt esse plures, nisi sint specie differentes. Multiplicatio quoque specierum magis confert ad nobilitatem, perfectionem, decorem et ordinem universi, quam multiplicatio secundum numerum : idcirco plus competit ordini ac decori universi, quod singuli angeli differant specie. Hæc ibi.

In his verbis Thomas non solum testatur, quod angeli omnes ac singuli differant ab invicem specie, sed etiam quod impossibile sit plures esse speciei ejusdem. Et si intelligit hoc sic, quod simpliciter impossibile sit, ita ut nec a Deo fieri queat, eo quod implicet, salvari non poterit, ut infra patebit. An vero secundum naturam impossibile sit, infra discutietur.

Denique Thomas in his a doctrina magistri sui Alberti extreme recessit, quum tamen Albertus motiva Thomæ solverit clare. Qui item Albertus in doctrina Peripateticorum eminenter fuit exercitatus. Qui scribit hoc loco : Circa istam materiam sunt tres opiniones solennes. Una, quod singuli angeli a singulis differunt specie, propter rationes præhabitas. Alii probabilius tenent, quod omnes angeli unius ordinis, ejusdem sunt speciei; diversorum ordinum, diversarum specierum : dicentes, quod Sapientia increata multiplicat sub uno communi quod est species, personas angelicas, propter multiplicitatem ministeriorum atque officiorum ad cœlestis regni ornatum spectantium.

Summ. th. 2a part. q. 8.

Tertii dixerunt, quod omnes angeli unius sunt speciei, hierarchiis ordinibusque differentes : eo quod quidam eorum sunt quasi agalmata seu exemplaria juxta Deum exsistentia; alii vero secundum diversa do- A na, dignitates et opera, diversimode distinguuntur. Et quia sententia ista plus congruit dictis Sanctorum, et in eam magis consentire videntur, ideo apparet ei consentiendum. Nam et divinus Dionysius in libro de Angelica asserit hierarchia, quod omnes dicuntur cœlestes essentiæ, et omnes dicuntur cœlestes virtutes, omnes quoque angeli appellantur. Redditque causam nominum horum, dicens quod omnes vocantur cœlestes essentiæ, quoniam hoc commune quod est cœlestis essentia, æqualiter B participant : omnes quippe in cœlo empyreo creati sunt, omnes etiam ad ministerium regni cœlestis sunt ordinati. Dicuntur demum cœlestes virtutes, quoniam omnes ad actus ministeriorum suorum virtutem efficaciamque sortiti sunt plene : propter quod in singulis ordinibus exstant dispositi. Omnes insuper angeli nuncupantur : quoniam Angeli infimum habent chorum, et ideo omnes superiores perfectionem ipsorum includunt. In omnibus etenim potestatibus virtualibus, superiores C dona inferiorum continent eminenter, non econtrario. Apparet ergo quod omnes unius sint speciei secundum naturam quæ est cœlestis essentia, et non nisi donis ac potestatibus differant. — Adhuc autem, proportio est et quædam similitudo militiæ regis terreni ad militiam Regis cœlestis. In militia autem regis terreni, omnes unius sunt speciei, inter se differentes dignitatibus ac potestatibus, et ornatu pertinente ad illas dignitates. — Rursus, ut S. Dionysius contestatur, omnes divina D sunt lumina et clarissima specula increati luminis manifestativa; et ipsorum est una perfectio, unusque modus deiformiter intelligendi, atque ad finem ordinati sunt unum.

cap. v, xi.

De Divin. nom. c. iv; de Cœlest. hier. c. iii.

Quum ergo objicitur, quod multiplicatio ex æquo facta sub uno communi quod commune est ad multa differentia non per materiam, fit per differentias [essentiales] et species dividentes illud commune; angeli autem multiplicantur sub genere hoc communi quod est substantia spiritualis

intellectualis : ergo per differentias et species distinguuntur. Præterea, commune substantiale non contrahitur ad hoc aut illud, nisi per differentiam constitutivam aut materiam; in angelis vero commune illud substantiale præfatum non contrahitur per materiam, ergo per formam seu differentiam constitutivam. Dicendum, quod majores objectionum istarum non semper sunt veræ, sed in logicis et naturalibus tantum, non autem in civilibus. In civilibus namque multiplicatio est ad ministeria per ordinationem politici sapientis. Distributio autem, dispositio seu ordinatio regni cœlestis, similior est politicis atque civilibus, quam logicis ac naturalibus : cujus signum est, quod regnum cœlorum, civitas et domus ac patria nuncupatur. — Hæc Albertus. Cujus positio videtur deficere in hoc quod universos et singulos angelos unius dicit speciei consistere, sicut partim ostensum est, et infra probabitur.

Idcirco in hoc Udalricus quoque ejus discipulus recessit ab ipso, scribens quarto suæ Summæ libro : Quamvis præfata naturæ angelicæ attributa cunctis cœlestibus essentiis exsistant communia, nulla tamen earum participat aliquod eorum æqualiter cum altera, sicut nec in essentia sunt æquales. Quum enim secundum Dionysium sanctum, illuminationes descendant a superioribus in inferiores, nec solum veniant ab hierarchia in hierarchiam, atque ab ordine uno in alium hierarchiæ ejusdem, imo etiam in eodem ordine veniant ab angelo uno in alium, propter quod divinus Dionysius in eodem ordine ponit primum, medium, et ultimum; patet quod omnes angeli inter se differant, sicut differunt plura gradatim descendentia ab uno principio : quia non esset ratio cur angeli ejusdem ordinis essent in gradibus primi et medii ac ultimi, et non alii. Porro in talibus, nec in essentia, nec in perfectionibus, nec in essentialibus attributis est æqualitas unius cum aliquo alio; sed ille angelus est aliis spiritualior,

De Cœlest. hier. c. x.

A cujus natura consistit formalior, ex eo quod sua actualitas est potentialitate minus permixta : et hoc, ex propinquitate sua ad actum primum ac purum. Simplicior quoque est ille effectus præ omnibus, qui ordine naturæ emanavit immediate a simplicissimo primo. Minus etiam habet mutabilitatis, quia plus habet actualitatis, et altioris est immortalitatis. Sed et propter minorem a Creatore distantiam, manet in clariore plenioreque lumine intellectus. — Ex his solvitur quæstio de differentia B angelorum, an quilibet ab alio differat specie, vel aliqui tantum numero a se differant, an etiam differant genere. Differunt namque sicut diversi gradus ejusdem naturæ, causati ex distantia ab uno primo eorum principio : ejusdem, inquam, naturæ, non secundum unitatem univocationis realiter, sed solum secundum unitatem analogicæ communitatis. Talia autem nec genere nec specie unum sunt. Ideo vero dixi, loquendo realiter : quoniam si sumamus illam naturam secundum logicam C intentionem, et non secundum esse reale, tunc ipsa est unum genus subalternatum substantiæ, quod vocatur natura intellectualis; et ultra dividitur in genera sibi subalterna, et illa rursus subdividuntur, donec tandem deveniatur ad singulas species, quarum quælibet non habet nisi individuum unum : quemadmodum etiam secundum dona et gradus gratiæ, quibus correspondent gradus naturæ, dividuntur primo in tres hierarchias, quælibet quoque hierarchia in tres ordines, et unusquisque D ordo in primos et medios ac ultimos. Quumque natura rationalis non sit proprie natura intellectualis, sed umbra ejus, constat quod anima rationalis nec in specie nec in genere proximo convenit cum angelis. Hæc Udalricus. Cujus positio consonat Thomæ.

Præterea de ista materia, scilicet, an plures angeli possunt sub eadem specie esse, scribit Durandus satis subtiliter ac diffuse : Hic est (dicens) unum præintelligendum, videlicet, quod quando effectus

dependet ex una sola causa, tunc tota possibilitas seu impossibilitas illius effectus dependet ex conditione et potestate illius causæ. Entitas autem seu esse angelorum, et per consequens unitas pluralitasque eorum, immediate ac solum dependet a causa prima. Hinc tota possibilitas unitatis ac pluralitatis ipsorum sub specie una, ex natura divinæ potentiæ est pensanda. Divina autem potentia ad omnia quæ contradictionem non implicant se extendit. Quærendum est ergo, utrum plures angelos esse sub una specie implicat. Et dicunt quidam quod sic, propter rationem præhabitam, utpote quia differentia secundum formam, est differentia secundum speciem, præsertim quando accipitur secundum absolutam rationem ipsius formæ. Itaque primo inquirendum est hic, quid sit principium multitudinis individuorum, et an quantitas sit talis plurificationis principium.

Est autem advertendum, quod si in materialibus natura speciei prius esset una secundum numerum, et postea divideretur in plura secundum numerum, quemadmodum unum numero lignum in ligna numeraliter plura dividitur, nemo ambigeret quantitatem esse principium plurificationis hujusmodi. Sic autem non dividitur natura communis in individua plura tanquam prius sit una secundum rem, sed solum secundum rationem : imo nec proprie in plura dividitur, sed potius unitas ejus ex pluribus individuis colligitur per actum intellectus, qui universalitatem facit in rebus. Hinc ista divisio differt ab illa in tribus. Primum est, quoniam *quantum* est unum secundum rem, species autem secundum rationem. Secundum est, quod partes quanti divisi, sunt per se partes integrales, et non subjectivæ, nec totum illud prædicatur de unaquaque earum. Individua vero sunt partes subjectivæ speciei, de quibus et species prædicatur. Tertium est, quia in divisione quanti surgit multitudo ex præcedente unitate reali; in divisione autem speciei seu universalis, ex multitudine actuali seu potentiali individuorum, oritur unitas speciei operatione intellectus abstrahentis. Universale namque aut posterius est illis singularibus, aut nihil est, ut dicitur primo de Anima. Postquam vero ita formatus est conceptus specificus, rursus secundum rationem dividitur in individuorum pluralitatem : et ita secundum rationem unitas pluralitatem aliquo modo præcedit. Quumque tam differens sit divisio quanti a divisione speciei, patet quod quantitas non est causa plurificationis individuorum sub specie modo prætacto. — Verumtamen aliquo modo causa est ejus, secundum quosdam, in quantum videlicet materia, quæ est altera pars individui in materialibus, non posset plures recipere formas, nisi mediante quantitate, non secundum esse subjectum formæ, sed secundum quod est medium in transmutari aut fieri. Tamen nec istud est verum. Primo, quoniam eadem ratione quantitas esset causa plurificationis specificæ : quia sicut duæ formæ ejusdem rationis non recipiuntur in materia nisi per quantitatem divisa, videlicet quum divisio facta est secundum rem; ita nec plures formæ diversarum rationum recipi simul queunt in materia tali, nisi eodem modo divisa. Nec tamen propter hoc ponitur, quod quantitas sit causa plurificationis secundum speciem : ergo nec propter hoc ponendum est, quod sit causa pluralitatis secundum numerum. Secundo, quia opinio ista non assignat causam plurificationis formæ, sed solum materiæ. Tertio, nam quamvis diversæ formæ coexigant diversas materiæ partes in quibus sint, nec tamen oportet id esse causam plurificationis formæ, quod est causa divisionis materiæ. Non enim ex hoc sunt diversæ formæ, quia recipiuntur in partibus diversis materiæ : imo econtra, quia diversæ sunt formæ, idcirco requirunt diversas partes materiæ in quibus recipiantur, cui tamen receptioni præintelligitur formarum diversitas. Quum ergo principalior pars rei sit forma, cujus multiplicationis causa

non redditur; ideo insufficienter assignatur principium pluralitatis individuorum sub specie ex sola materiæ plurificatione per quantitatem.

Dicendum ergo, quod causa principalis atque intrinseca quod aliqua forma sit plurificabilis, est latitudo suæ naturæ, ex qua convenit ei posse esse in pluribus. Porro, quod possibilitas seu aptitudo ista perducatur ad actum, possunt esse variæ causæ extrinsecæ seu concausæ. Denique quædam formæ, ut animæ rationales, manent naturaliter multæ sine materia et quantitate; et formæ inferiores per omnipotentiam Dei possunt a materia separari et separatim manere. Hæc etiam latitudo convenit formis a causa agente seu creante, et potest omni naturæ competere, ut probabiliter dicitur, quum materia et formæ accidentales ac naturales insint pluribus sub specie una.

De substantiis quoque separatis idem probatur auctoritate ac ratione. Ratio talis est : Omnis natura quæ producitur ab agente actione reiterabili, potest secundum numerum plurificari. Sed omnis natura creata est talis. Quemadmodum enim agens una actione producit unum, sic pluribus plura : quia sicut actio iterabilis est, ita et terminus actionis. In his namque tota possibilitas unitatis pluralitatisque actionis et producti, est ex virtute et efficacia producentis. Hinc in divinis esse non valet nisi Filius unus, quoniam actio qua producitur, non potest interrumpi nec iterari sicut creatio. Omnis igitur creatura potest plurificari numero, præsertim substantiæ separatæ, quum tota ex Deo dependeat. — Auctoritate etiam patet hoc Augustini tertio libro de Libero arbitrio, ubi loquens de angeli peccato, supposito quod omnes peccassent, ait : Nec bonitas Dei tædio aliquo, nec omnipotentia ejus difficultate deficeret alios creando quos in eisdem sedibus collocaret.

Postremo fundamentum alterius opinionis, quo dicitur, quod omnis differentia secundum formam est differentia secun-

A dum speciem, falsum est : imo breviter dico, quod nulla differentia est nisi per formam. Siquidem per materiam, quæ est pura potentia, res non possunt differre ab invicem : quia differre supponit esse; per materiam autem nihil habet esse, sed tantum per formam. Quæcumque ergo differunt, et qualitercumque differunt, totum est per formam in habentibus formam atque materiam. Nihilo minus materialia ab immaterialibus penes materiam differunt secundum affirmationem et negatio-

B nem : nam unum habet materiam, aliud non. — Hoc item sciendum, quod quamvis conservatio speciei sit quædam causa multiplicationis individuorum sub specie corruptibilium rerum, non tamen est causa in omnibus, nec sola nec tota causa : alias non multiplicarentur plus quam necesse est ad speciei conservationem. Multiplicantur ergo et propter alias multas utilitates, quas Deus præordinavit provenire ex eis tam in corruptibilibus quam in incorruptibilibus. — Hæc Durandus. In

C cujus dictis sunt aliqua quæ recitatorie tango : attamen satis videtur probare, possibile esse plures angelos sub una specie esse, quod et infra clarius ac efficacius ostendetur.

Scotus quoque : Dicentes, inquit, principium individuationis esse quantitatem aut materiam, consequenter dicunt in angelis non posse plures sub una specie esse, et habent dicere, quod hoc non solum impossibile sit ex proprietate intrinseca, sed etiam proprietate extrinseca, ita quod

D simpliciter impossibile sit, quia naturæ huic repugnat distinctio solum individualis, eo quod sibi repugnet id quod præcise potest esse principium talis distinctionis. Fundamenta autem hujus opinionis improbata sunt supra : idcirco tenenda est conclusio simpliciter opposita. Omnis etenim quidditas quantum est de se, communicabilis est, etiam quidditas Dei. Nulla autem communicabilis est pluribus in identitate numerali, nisi sit infinita : ergo quælibet alia communicabilis est, et hoc,

cum distinctione numerali. Porro quidditatem communicabilem esse, probatur : quia hoc sibi non repugnat ex perfectione, quum conveniat divinæ essentiæ; neque ex imperfectione, quum conveniat inferiorum naturæ. Iterum, quælibet quidditas potest intelligi sub ratione universalis, ergo et sub ratione communicabilis. — Rursum, Deus potest quemcumque angelum in nihilum redigere, conservationem suam abstrahendo eidem, et alium ejusdem speciei producere, sicque ordinem universi recuperare : et sicut potest duos ejusdem speciei producere successive, ita et simul, quum non sit incompossibilitas ad hoc. — Amplius, nisi in angelis essent plures personæ in una specie, multæ species intellectualis naturæ essent totæ damnatæ : quod multi habent pro inconvenienti.

Dico ergo, quod omnis natura quæ non est actus purus, potest secundum illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem qua est hæc natura. Quumque objicitur, quod differentia formalis est differentia specifica; dicendum, quod differentia formalis dupliciter dicitur, scilicet, differentia in forma, et differentia formarum, quamvis non sit in forma ut in ratione distinguendi. Primo modo potest assumptum illud concedi. Quilibet autem angelus, quamvis sit simplex ac forma immaterialis, non tamen superaddit cuilibet alteri angelo gradum essentialis perfectionis : ideo non distinguitur ab alio quocumque specifice. — Hæc Scotus. Qui plura super his scribit, quæ satis præhabita sunt. Et ipse per modum alium salvat pluralitatem angelorum sub una specie, quam Durandus.

Henricus vero adhuc salvat hoc alio modo. Itaque Quodlibeto secundo, octava quæstione, disseruit quod essentia intelligentiæ de se communicabilis multiplicabilisque consistat. Et quamvis secundum mentem Philosophi, id fieri nequiverit, quoniam materiam et quantitatem non habet, illa tamen positio sua necessitatem non obtinet : quoniam alio modo individuatio et

A multiplicatio essentiæ intelligentiæ fieri valent, videlicet per esse actualis exsistentiæ, sicut expositum est in fine quæstionis p. 217 A et s.
præhabitæ. Imo ex illa opinione Philosophi inconvenientia duo magna sequuntur. Primum, quod aliquid esset in potentia creaturæ et in fundamento naturæ, utpote possibilitas multiplicationis naturæ atque pluralitatis ejus in individuis, quæ tamen nunquam per quodcumque agens posset ad effectum perduci. Sicque frustra esset aliquid in natura : quod nec ipse concedit
B Philosophus. Secundum est, quod aliquid esset in potentia creaturæ, quod nec per infinitam Dei virtutem posset in actum reduci : et ita non esset Deus vere omnipotens, quia non posset omne id quod ex parte rei est possibile fieri. — Hinc inter erroneos articulos nuper ab episcopo Parisiensi, scilicet domino Stephano (quia fuit doctor theologiæ), damnatos, est illa positio. Unus namque illorum fuit articulorum : Quod Deus non possit multiplicare individua sub specie una sine materia,
C error est. Alius fuit : Quod formæ non recipiunt divisionem (id est multiplicationem) nisi secundum materiam, error, nisi intelligatur de formis ex materiæ potentialitate eductis. Tertius fuit : Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset facere plures speciei ejusdem, error. Hinc Sancti nostri testantur in qualibet specie angeli plurima individua esse. Unde et Damascenus : Creator, inquit, multitudinem specierum instituit. Hypostasim vero secundum unamquamque speciem
D constituit differentem, vel hypostasium differentiam; et copulationem fecit inter has naturalem : omnes quippe sub eadem specie hypostases ratione naturæ unitæ sunt; differentiam autem hypostasium habent, quoniam characteristicis proprietatibus ab invicem discernuntur. Propter hoc autem secundum unumquemque ordinem angelicarum virtutum differentes hypostases condidit non solum, sed et secundum unamquamque speciem, quatenus communicantes naturam (id est, in natura

specifica convenientes), ad invicem gaudeant, ac naturali habitudine copulati se curent, et amicabiliter ad invicem disponantur. Hypostasium vero differentia proprium discernit ab alieno.

Omnis itaque creata essentia, in eo quod est Dei creatura, participat esse; et ipsa essentia intelligentiæ seu angeli, nulla alia re addita fit persona, hac sola intentione adjecta, qua habet esse effectus Dei actualiterve subsistens. Hinc duo angeli in solis substantialibus exsistentes, dato quod nullum accidens reale ab eorum essentia realiter differens in se habeant, utpote nec potentiam, nec habitum, nec quidquam hujusmodi, individualiter sunt distincti hoc solo quod subsistunt, nec subsistere unius, est subsistere alterius : sicque duplicatur in eis speciei natura. — Denique universaliter verum est, quod per nulla accidentia fit substantiæ individuatio. Substantia enim prior est accidente, definitione, cognitione et tempore : ideo nullo modo potest intelligi individuatio substantiæ immaterialis per additionem alicujus diversi a se secundum rem. Oportet ergo quod sit additione diversi tantum secundum intentionem, quoniam esse non addit super essentiam nisi respectum ad causam efficientem, ut supra ostensum est. — Hæc Henricus.

Cf. p. 194 A.

Porro Quodlibeto undecimo, prima quæstione, inquirit, utrum Deus facere potest angelum de novo in aliqua specie specialissima ejusdem naturæ cum angelo jam creato. In cujus decisione quæsiti pro magna parte scribit quæ in Quodlibeto nunc allegato, et tenet quod imo, præsertim quia oppositum Parisiis est damnatum. — Quocirca sciendum, quod S. Thomas diu præcessit divum Stephanum, Parisiensem episcopum, qui de consensu et approbatione universitatis Parisiensis damnavit prætactos aliosque diversos articulos. Ideo reor, quod si Thomas tempore damnationis articulorum illorum fuisset aut postea, non defendisset scienter contrarium. Hinc non decet nunc quemquam Thomistam contra

A illam damnationem defendere Thomæ opinionem, cui et tam multi solennes doctores jam nominati, ac alii plures, rationabiliter contradicunt.

Unde Richardus : Deus, inquit, potuit creare plures angelos in eadem specie. Illæ namque creaturæ in eadem sunt specie, quæ similitudinem habent univocam in essentia, nec in aliquo gradu essentiali suæ completæ essentiæ se excedunt. Propter quod Philosophus tertio Metaphysicæ dicit, quod in individuis ejusdem speciei

B non est hoc prius et illud posterius in dignitate essentiæ : alias ejusdem speciei non essent, quum quilibet excessus in gradu essentiali possit designari differentia essentiali, quæ constituit speciem. Esse autem plures angelos tales, nullam contradictionem includit, sive habeant materiam, sive non. Nam quamvis supra dicto modo sint similes, adhuc se ipsis formaliter possunt distingui : quia ut dictum est in ista distinctione, res formaliter una est numero per essentiam propriam, in quan-

C tum indivisibilis salva integritate sua. Per quod autem res est numero una, per id distinguitur ab aliis. Hinc dominus Stephanus, Parisiensis episcopus, magister in theologia, excommunicavit istum articulum quo exprimitur, quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. Non tamen credo quod omnes angeli unius sint speciei. Hæc Richardus.

Præterea, secundo libro de Universo Guillelmus super his scribens : Tentabo

D (inquit) scrutari, an apud substantias separatas sit diversitas secundum species. Dico ergo, quod secundum doctrinam Christianorum, dicentium excellentiorem illarum corruisse, et principem dæmonum factam, difficile est respondere rationibus quibus probatur diversitas specifica esse in illis. Primo, quoniam cuncta ejusdem speciei individua habent omnia essentialia et naturalia sua æqualia, ita quod inæqualitas in his non est, nisi ab accidenti : et quidquid de hoc dicatur in corporalibus,

in substantiis tamen simplicibus separatis omnino sic esse convincitur. Quum ergo supremus et primus angelus ille, apostata factus, longe inæqualis atque dissimilis fuerit aliis in sapientia naturali ceterisque virtutibus, ex necessitate alterius exstitit speciei.

Amplius, si naturalis est dissimilitudo seu diversitas in angelis, hoc non fuit ex naturali et necessaria influentia Creatoris, cui non competit de necessitate sed libere operari ad extra; nec ex receptibilitate seu capacitate illorum, quia ante eorum creationem reale nil erat nisi Creator : ergo ex solo beneplacito Creatoris processit. Quod si dicatur, mirum videtur cur tantam excellentiam dederit ei quem noverat mox abusurum omnibus donis illis, conversurumque omnia illa in contumeliam largitoris; inferioribus vero præstiterit dona minora, quos præscierat bene illis usuros, ac conversuros in cultum gloriamque ipsius.

Rursus, si nulla esset in angelis dissimilitudo naturalis et essentialis sive specifica, naturaliter non esset in eis ulla causa alterius diversitatis aut dissimilitudinis; esset igitur tota ex parte Creatoris : quod habet admirationem non parvam. Ut quid enim apud eos essent tot gradus dignitatum, ac differentiæ tantæ, ut in Scripturis habetur? Ut quid alii Throni, alii Dominationes, alii Virtutes nominati
Tob. xii, 15. essent ? Et cur Raphael dixit, Ego sum unus ex septem qui adstamus ante Deum? Si igitur in natura essent æquales, irrationabiliter et sine causa videretur facta a Creatore in illis tanta dignitatum varietas. — Quod si quis dixerit, quia secundum istam probationem non deberet inter homines esse differentia dignitatum ac potestatum, quum sint natura æquales; respondeo, quia revera si sola natura in hominibus operaretur, non essent hi gradus aut ordines apud eos, sicut nec in bestiis unus equus vult aliis dominari. In hominibus vero, præter naturales perfectiones, unus plus habet industriæ aut A sapientiæ vel virtutis quam alter; habent quoque studia ac artificia multa.

Denique inter vires sensitivas exteriores, visus oculorum, interiori visui, id est intellectui, rite similior perhibetur. Visus autem exterior in diversis animalibus multipliciter secundum speciem diversificari videtur. Visus etenim catti, et visus vespertilionis ac noctuæ, ceterorumque animalium quæ vident in tenebris, nequaquam videtur esse speciei ejusdem cum visu humano; similiter nec visus aquilæ,
B quem juvat fulgor solaris, qui obtundit visum humanum. Porro lynceis (ut dicitur) oculis densissimi parietes pervii sunt. Sunt autem et aliæ multæ differentiæ apud sensum visus. Nam et visus columbæ, ut aucupes dicunt, a cæcitate novies reviviscit. Si ergo tanta invenitur diversitas apud visum corporalem, qui eo usque similis est visui spirituali : quomodo non tanta aut major diversitas est apud visum spiritualem? Quæ diversitas in angelis esse non valet in specie una.

C Dico ergo, quia difficile valde est invenire diversitatem secundum speciem in substantiis istis, propter elongationem earum a consuetudine et experientia nostra. Prophetis autem et aliis viris sanctis qui familiaritatem aliquarum ex illis habuerunt, atque alloquiorum frequentiam et apparitionum, possibile fuit ac facile, si ad hoc intendere voluissent. — Quod vero dictum est, quoniam quidquid est naturale uni individuorum cujuscumque speciei, naturale est omnibus individuis ceteris,
D non est verum, ut patet de primis hominibus, quorum naturalis dispositio in corporibus et animabus eorum, alterius fuit habitudinis quam posterorum. Corpora namque eorum integra facta sunt a Creatore in fortitudine et magnitudine : unde et decuit eorum corporibus infundi animas sapientia virtutibusque perfectas, quæ ad motum et gubernationem illorum sufficerent corporum. Idcirco scientiæ et virtutes fuerunt eis naturales, statimque inditæ et innatæ in plasmatione eorum :

quod animabus posterorum non convenit. — At vero verisimile est, sapientissimum Creatorem non omnes spirituales simplicesque substantias, quamvis ejusdem speciei eas creaverit, creasse per omnia æquales et in omnibus similes: quemadmodum neque in aliqua specie sensibilium substantiarum hoc ei facere placuit, sicut nec omnes homines neque equos. Prævidit namque quod ex ipsa inæqualitate, dissimilitudine ac varietate, augeretur inæstimabiliter speciositas præclarissimæ civitatis supernæ: sicut militiam ornat vestium pretiosa varietas. — Hæc Guillelmus.

Qui in his verbis videtur ad hoc divertere ac sentire, quod omnes angeli seu immateriales illæ substantiæ sint speciei unius. Quod et ita persuadere conatur: Quemadmodum formæ accidentales ejusdem puritatis et immixtionis seu simplicitatis, sunt unius speciei specialissimæ, ut omnes albedines; sic universæ substantiæ separatæ, quarum una super aliam nihil habet naturaliter admixtum, sunt unius specialissimæ speciei. Unde enim esset diversitas specialis seu specifica inter eas? In coloribus enim diversitatem specificam extremorum ad medios, et mediorum ad invicem, sola facit admixtio. Quumque in simplicibus illis substantiis non habeat locum admixtio aut depuratio, nec diversitas talis specifica inter eas consistere potest. Rursus, quæcumque sunt ejusdem simplicitatis et puritatis in esse, non diversificantur nec dissimilantur ad invicem. Tales autem sunt omnes substantiæ illæ. Hæc Guillelmus.

Quocirca sciendum, quod hæc motiva modici sunt vigoris, et ex præhabitis solvuntur facillime, nec aliquam videntur sapere subtilitatem. Quamvis enim angeli sunt simplices formæ suppositaliter subsistentes, nullus tamen sapientium ambigit aut ignorat formas illas non esse actus puros, sed aliquid potentialitatis habere admixtum, in quantum sunt dependentes et distantes a puro actu, qui est Deus gloriosus ac adorandus, atque incessabili-

A ter indigentes conservatione ac influentiis ejus. Idcirco eorum puritas ac simplicitas non est omnifarie perfecta, aut plena seu impermixta, quamvis careat admixtione et impuritate non solum omnis peccati, sed etiam omnis materiæ ac diversitatis essentialium partium. Imo in eis est compositio varia et spiritualis permixtio: quia ut divinus Dionysius protestatur, diversificantur in eis, esse, posse et agere; ac juxta Boetium, differunt in eis *quod est* et *quo est*. Nec sunt esse purum in se ipso

De Cœlest. hier. c. xi.

B subsistens. Nec oportet quod actus et potentia, seu *quo est* et *quod est*, sint in eis essentiæ seu naturæ realiter ab invicem differentes: sed una eademque essentia, in quantum est quædam participatio et similitudo primi, puri et increati actus, vocatur actus et *quo est*, seu esse; atque in quantum a primo actu illo distans, occumbens, deficiens, ipsoque jugiter indigens, nominatur potentia, imo et *quod est*, secundum quod recipit influentias ejus, prout istud superius frequenter est de-

C claratum. Sic quoque facile est pensare qualiter in eis accipiantur genus et differentia, distinctioque specifica. Hinc itidem elucescit, quod omnes non sunt æqualis potestatis et simplicitatis (imo quæ majoris sunt actualitatis et formalitatis, ac puro actui per participationem divinæ perfectionis propinquiores, majoris sunt puritatis, unitatis, ac simplicitatis), quamvis in hac simplicitate et puritate communicent, quod non componuntur ex forma atque materia. Denique quum sint simplices

D formæ, non habet in eis locum diversitas illa in naturalibus quæ ex parte contingit materiæ. Remotissima quoque et debilissima similitudo est inter formas accidentales, et formas illas dignissimas substantiales, non informantes, sed foris manentes, in se personaliter subsistentes. Sed et argumentum a simili debilissimum perhibetur. Nec verum est, quod in angelis essentia unius super essentiam alterius nihil habet adjunctum ac additum: imo una superaddit alteri gradum essentialis

perfectionis, quæ specialem constituit spe- A ciem, et a qua perfectione differentia constitutiva accipitur.

Positio itaque dicentium omnes angelos esse speciei ejusdem, ceteris improbabilior debiliorque videtur. Opinio vero dicentium in angelis esse tot species quot individua, sicut jam patuit, a Parisiensi episcopo excommunicata est et damnata, consentiente tota illa Universitate, et a magnis et multis doctoribus improbata. Media ergo positio verior reputatur, videlicet angelos ejusdem chori ac ordinis esse B speciei ejusdem. Nec tamen asserere audeo omnes angelos chori unius in specie specialissima convenire, obstante sacratissimi p. 222 C. Dionysii auctoritate, qui juxta prætacta, in spiritibus illis ejusdem ordinis perhibet esse supremos et medios ac infimos: quod quamvis ad distinctionem in accidentalibus posset referri, incertum tamen est mihi qualiter princeps ille theologorum intellexit hoc ipsum. Imo in istis quæstionibus de angelis sanctis, vitanda est omnis incauta assertio ac irreverentialis locutio, C præsertim disputatio contentiosa. Nempe cum reverentia, formidine et cautela de substantiis illis dignissimis, dominis, ducibus, adjutoribus, protectoribus et custodibus nostris, nos loqui oportet, ne aliter fando de ipsis, offendamus beatissimos ac benignissimos vultus eorum. Præterea sic loquendo de ipsis, non apparet cur justus ac supersapiens Deus largitus fuisset eisdem tam inæqualia gratiarum, potestatum et dignitatum charismata, si in natura specifica pares fuissent, nisi forsan pro- D pter differentias meritorum ipsorum: quod Guillelmus non exprimit. Et infra dicetur probabilius esse, quod qui excellentiores erant in donis perfectionibusque naturæ, fortius et perfectius se converterunt ad Creatorem, et ita eminentiores in donis gloriæ sunt effecti, atque in superiori ordine collocati : ita quod excellentia gratuitorum et gloriosorum donorum correspondet in ipsis, excellentiis ac differentiis naturalium. Nam et Deus omnipotens unicuique influit secundum capacitatem, dignitatem, dispositionem seu merita ejus, quemadmodum in Evangelio fassus est : Tradidit illis bona sua, unicuique secundum propriam virtutem. Matth. xxv, 15.

Postremo argumenta ad oppositum introducta, satis soluta sunt, hoc dempto quod tangit Thomas : quum ordo et decor universi in speciebus consistat, videtur potissime ad decorem ac ordinem cœlestis patriæ pertinere, quod ibi sint tot species quot supposita angelorum. — Ad quod puto dicendum, quod ordo utramque diversitatem includens, utpote tam diversitatem plurium personarum sub una specie, quam plurium specierum in uno choro, aut certe in una hierarchia, multo plus confert ad decorem et venustatem ac delectabilitatem paradisi cœlestis atque angelicorum spirituum, quam sola diversitas specierum æqualis numero suppositis angelorum : quemadmodum etiam in ecclesiastica hierarchia multo speciosior atque jucundior esset sessio, processio, multitudo, in qua essent multi archiepiscopi, multi episcopi, multi abbates, multi archidiaconi, etc., multi etiam reges, multi duces, multique comites et barones, quam illa in qua esset de unoquoque istorum unus dumtaxat, quamvis essent tot gradus in unitatibus illis, quod æquarentur numero personarum illarum.

Nunc prosequenda est quæstio de numero et multitudine angelorum, ad quam inducta est responsio Alexandri. De qua p. 219 D et s. re Guillelmus secundo libro de Universo conscripsit : Quæstio ista multam habet difficultatem, tum propter sermones authenticos et antiquos, qui sibi invicem videntur contrarii, tum propter urgentissimas rationes, quibus responderi oportet. Ait quippe antiquorum sapientium unus : Numquid est numerus militum Dei? Quasi Job xxv, 3. dicat, Non. Quod per hyperbolen dictum esse intelligere, non est novum, nec in Scripturis inusitatum. Alius vero sapiens ait : Omnia in numero, pondere et men- Sap. xi, 21.

sura constituisti. Verum quia ex tropis seu figuris locutionum, et varia expositione auctoritatum, non potest numerus angelorum ad liquidum deprehendi, ad rationes ac probationes est recurrendum. — Dico ergo in primis, quia si in angelis est restrictio aut determinatio numeri, illa est aut ex parte Creatoris, aut ex parte ipsarum substantiarum, aut utriusque. Non ex parte Creatoris, quum sit potestatis, bonitatis et munificentiæ penitus infinitæ. Nec ex parte angelorum, quum nulla inter eos fuerit contrarietas qua se invicem impedirent. Non enim angustant se invicem in locis, nec invicem contrariantur: quemadmodum bestiæ feræ, sicut leones, ad paucitatem (Deo providente) redactæ sunt, ne hominibus noceant. Respondeo igitur, quod defectus infinitatis angelorum fuit ex irreceptibilitate incapacitateque rerum, quæ nec infinitæ magnitudinis nec infinitæ multitudinis sunt capaces : imo de ratione numeri est, esse finitum. Et sicut mundo non capaci magnitudinis infinitæ dedit Deus magnitudinem limitatam suæ naturæ congruentissimam, qua omnia capere et intra se claudere valet; ita angelis infinitæ multitudinis incapacibus, prævidit, præfixit et contulit infinita sapientia Dei congruentissimum numerum.

Quem autem numerum deceat esse angelorum, et quis ille sit, non est leve determinare. Propter quod non parvam habet admirationem sermo ejus qui dixit, quod legio una proportionaliter est medio loco inter ordinem unum et angelum unum : quod est dicere, ordinem unum tot legiones continere, quot angelos continet legio una. Porro hujus sermonis declaratio non pervenit ad me, neque quis dixerit hoc. Quia vero notus est numerus legionis unius, videlicet sex millia sexcenti sexaginta sex, facilis est quadrati numeri hujus inventio : hoc enim est ducere ipsum in semetipsum, seu multiplicare ipsum per se, id est toties sumere ipsum quot in se continet unitates. Videri tamen potest, ut quoniam juxta legem atque doctrinam Christianorum, animæ hominum electorum æquandæ sunt angelis sanctis in felicitate et gloria, etiam coæquandæ sint eis in numero. Quod et decor supernæ Jerusalem ex angelis et hominibus construendæ, videtur requirere. Decet etenim omnem domum æqualitas parietum, omnemque civitatem æqualitas laterum. Parietes vero et latera domus seu civitatis supernæ, erunt universitas angelorum bonorum et universitas hominum electorum : quorum numerus admodum magnus erit, et nobis adhuc incertus est.

Quoniam autem lex et doctrina Christianorum ac Hebræorum et utriusque legis Prophetæ crebro nominant millia millium, et decies millies centena millia, opinabitur forsitan aliquis, denarium esse radicem numeri illius. Denarium quoque dixerunt Pythagorici primam quadraturam, ipsumque esse numerorum consummationem, nec ultra ipsum proprie numerum esse, sed ipsius cum additione repetitionem. Quoniam ergo cubus denarii millenarius est, primus videlicet cubicus, qui additionem in se nec habet nec continet, sed nec diminutionem a denario, per ipsum maxime videtur numerari spiritualium militiarum exercitus; similiter et per centenarium in medio loco proportionalem, et est quadratus denarii, latus vero millenarii. Quum ergo cubicaveris millenarium, excrescet in millies mille millia. Nam quum quadraveris millenarium, proveniet quadratus ejus, videlicet mille millia : in quem si duxeris latus ipsius, id est mille, cubicabis illud, et proveniet millies mille millia. Quem si iterum cubicaveris, excrescet in millia quæ vix capiet imaginatio tua, et erit tertius cubus in ordine millenariorum. Quem si rursus cubicaveris, exsurget in tot millia millium, in quorum apprehensione intellectus tuus laborabit, et indubitanter omnium numerabilium mundanorum numerum superabit. Non tamen intelligas, aut arenam maris aut pluviæ guttas vel grana quæque hic me vocare numerabilia, sed ea quæ in

Ps. LXVII, 18; *Dan.* VII, 10; *Apoc.* V, 11; IX, 16.

mundo solent numerari, sicut exercitus, et greges, ac alia quæ versantur in contractibus hominum. Hi ergo inter numeros videntur pulcherrimi, atque ab ipso consurgentes denario, qui numerus est tam cœlorum, quam ordinum per multitudinem perfectissimam, utpote cubicam. Decem autem dicuntur cœli, videlicet novem mobiles et cœlum empyreum; et novem chori seu ordines angelorum, ex quibus unus asseritur corruisse, id est, tot de novem, quod posset inde unus constare, ut infra clarius exponetur. Verisimile ergo videtur ac decens, elegisse Creatorem in hac ordinatione numerorum numerum istum, quo numerari ei complacuit militias suas, et exercitus tam angelorum sanctorum quam hominum electorum. — Postremo si quis dicat, æqualem esse numerum stellarum fixarum, quæ ornamenta sunt cœli stellati, et civium supernorum, qui ornamenta sunt cœli empyrei : non video ad hoc validam rationem, quum nec stellæ ex illis dependeant nec econtra, nec ad finem ordinentur eumdem. — Hæc Guillelmus.

Insuper Thomas : Ratio (inquit) humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quæ tamen notissima sunt naturæ, id est ex sua natura, utpote excellenter actualia, immaterialia atque formalia : ad quæ intellectus noster se habet sicut oculus noctuæ ad lucem solis. Hinc secundo de Animalibus dicitur, quod de his valde pauca cognoscere possumus per rationem : quod tamen delectabile valde est et amatum. Idcirco philosophi de illis quasi nihil demonstrative et pauca probabiliter sunt locuti : quod ostendit eorum dissensio in ponendo numerum angelorum. Quidam namque posuerunt numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum cœli, ut Aristoteles undecimo Metaphysicæ; quidam secundum numerum sphærarum, ut Avicenna. Aliqui penitus negaverunt incorporea esse, sicut Empedocles atque Democritus, et Sadducæi Judæi. Nonnulli dixerunt unum tantum angelum esse, qui secundum actus suos diversos diversa sortitur vocabula, ut quidam hæretici. Rabbi Moyses vero posuit angelos in numero nobis indeterminato; sed per angelos significari asseruit in Scripturis omnem virtutem, seu corporalem seu spiritualem, tanquam divinæ potentiæ nuntium, per quam Deus suæ providentiæ exsequitur ordinem : in tantum quod etiam vim concupiscibilem nuncupavit angelum concupiscentiæ. Substantias vero separatas perhibuit esse secundum numerum quem posuerunt philosophi. — Porro fides catholica docet numerum substantiarum illarum quas angelos appellamus, Deo esse finitum, nobis autem infinitum, id est innumerabilem. Unde in Glossa Danielis septimo, Gregorius dicit numerum angelorum excedere omnem multitudinem materialem. Sanctus quoque Dionysius quartodecimo Cœlestis hierarchiæ capitulo, idem fatetur. Et hoc satis probabile est. Videmus namque corpora nobiliora, ut cœlestia, divinam bonitatem eminentius participantia, quasi incomparabiliter excedere corpora inferiora in magnitudine et virtute. Quod est, quoniam bonitas Dei, quam creaturis voluit communicare, est causa et ratio creationis rerum : ex quo videtur, quod spirituales naturas, in quibus bonitas Dei relucet præcipue, creavit in numero quasi improportionabiliter excedente numerum corporalium naturarum.

Dan. VII, 10.

Si autem objiciatur, quod numerus est species quantitatis discretæ : ergo in immaterialibus non est. — Rursus, secundum philosophos, in his quæ sunt sine materia, numerus esse non valet nisi secundum causam et causatum : sed unus angelus non est causa alterius. — Præterea, motor et mobile proportionantur, et parificari videntur in numero : ergo tot sunt substantiæ separatæ, quot orbes. — Iterum, numerus angelorum determinari videtur, quum dicitur in Daniele : Millia millium ministrabant ei, etc. Ergo et nobis finitus est : præsertim quum secundum philosophos, ea quæ primo uni ac sim-

Ibidem.

plicissimo sunt propinquiora, sunt minus multiplicata, utpote Deo similiora. Propter quod ait Averroes, ea quæ diminuta sunt, non ea quæ perfecta sunt, multiplicari. Unde divina essentia multiplicari non potest.

Dicendum ad primum, quod unum dupliciter dicitur. Primo communiter, prout convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus. Et multitudo seu numerus sequens unum sic sumptum, non est in genere quantitatis, sed transcendens : quia non sequitur divisionem quantitatis aut materiæ, sed distinctionem naturarum. Talem ergo multitudinem et numerum posuerunt philosophi in substantiis separatis, et nos in angelis. Secundo dicitur unum, prout est principium numeri, qui est quantitas discreta ex continui seu materiæ divisione causata. Talisque numerus non est nisi in rebus corporeis. — Ad secundum, quod secundum philosophos, qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, imo secundum eos, consequuntur ad distinctionis principia. Quum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est compositio major aut minor, atque secundum distantiam actus et potentiæ; consequens est secundum philosophos, id quod est plus in actu, esse causam ejus quod minus in actu est : secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse. Quem tamen modum Commentator undecimo Metaphysicæ dicit insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici potuisse plura immediate procedere. Sic et nos concedimus omnes naturas intellectuales a Deo immediate fluxisse distinctas secundum ordinem sapientiæ disponentis diversos gradus spiritualium naturarum. Idcirco remoto quod infidelitatis est, videlicet ordine causalitatis angeli unius ab alio, et retento eo quod fidei consonat, utpote gradu simplicitatis, habemus eumdem distinctionis modum quem illi. — Ad tertium,

A quod motores orbium bene parificantur orbibus in quantum motores, non ut intelligentiæ aut angeli : sic enim ordinantur ad finem superiorem, nec propter corporalia principaliter facta sunt, sed ut Deo adsistant, vacent, inhæreant, honorificentiam, laudem gloriamque impendant.

Ad ultimum dicendum, quod auctoritas Danielis a diversis diversimode exponitur. Sanctus quippe Dionysius et Gregorius in hoc concordant, quod angelorum numerus non est nobis determinatus. In hoc autem B differunt, quia secundum B. Dionysium, (De Cœlest. hier. c. xiv.) quum dicitur, millia millium, unum mille multiplicat aliud, ac si diceretur, millesies mille; sicque æqualis numerus importatur, quum dicitur, millia millium primo, et quum dicitur, decies centena millia secundo, prout habet littera una : tantum enim sunt decies centum millia, quantum millies millia. Et juxta hoc datur intelligi, quod æqualis sit numerus angelorum ministrantium et adsistentium. Vel secundum aliam litteram quæ habet, Millia millium (Dan. vii, 10.) C ministrabant ei, et decies millies centena millia adsistebant ei, insinuatur quod numerus adsistentium ob suam nobilitatem excedit ministrantium numerum : quod consonat ei quod supra dictum est secundum (p. 231 B'.) divini Dionysii intentionem, quod nobiliores creaturæ sunt plures. Hinc ait, quod in præfata auctoritate, maximus numerus apud nos nomen habens, scilicet mille, multiplicatur per omnes maximos numeros, utpote limites nominatos : hoc est, per se ipsum, quum dicitur, millia D millium; et per denarium, quum dicitur, decies millies; per centenarium quoque, quum dicitur, centena millia. In quo ostenditur numerositas maxima, intellectum nostrum excedens. Gregorius vero vult quod sit constructio partitiva, dum dicitur, millia millium, quasi dicatur, millia de numero millium : sicque vult quod designetur major numerus ministrantium quam adsistentium, propter hoc quod quoad ministrantes ponitur numerus non determinatus, quum dicitur millia millium;

et quoad adsistentes, numerus determinatus. — Auctoritas vero Peripateticorum bene convincit, quod ea quæ immediatius a Deo procedunt, in se ipsis seu in sua natura sunt simpliciora, non tamen per hoc aufertur ab eis pluralitas graduum. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione art. 3. quinquagesima : Circa numerum (inquit) substantiarum separatarum diversi diversis rationibus processerunt. Plato enim posuit substantias separatas esse species sensibilium rerum. Sicque substantiæ illæ separatæ essent secundum numerum sensibilium specierum : quod Aristoteles improbavit, quia materia est de ratione sensibilium horum. Posuit tamen quod substantiæ separatæ habent ad sensibilia ista rationem moventis et finis. Hinc secundum primorum (seu cœlestium) motuum numerum, posuit numerum substantiarum illarum. Quod quum repugnet Scripturis, Rabbi Moyses volens concordare utrumque, posuit quod angeli, secundum quod dicuntur immateriales substantiæ, numerantur secundum numerum motuum corporumve cœlestium. Angeli vero, ut addidit, dicuntur etiam in Scripturis homines divina annuntiantes, et item virtutes rerum naturalium omnipotentiam Dei manifestantes. Verum hoc a consuetudine Scripturarum est alienum, quod irrationabilium rerum virtutes angeli appellentur. — Idcirco dicendum, quod angeli ut sunt immateriales substantiæ, in maxima multitudine sunt. Propter quod quartodecimo capitulo de Cœlesti hierarchia S. Dionysius protestatur : Multi sunt mentium supernarum beati exercitus, infirmam et constrictam commensurationem numerorum materialium corporum excedentes. Quum enim universi perfectio sit id quod Deus principaliter in rerum creatione intendit, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata. Quemadmodum autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus A secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ perfectiora sunt aliis, excedunt in magnitudine quasi incomparabiliter corruptibilia corpora. Rationabile ergo est, quod substantiæ immateriales, ut angeli, excedant quasi incomparabiliter secundum multitudinem materiales substantias. Hæc Thomas in Summa.

At vero in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo nonagesimo secundo : Sciendum, ait, quod Aristoteles probare B conatur, non solum esse substantias intellectuales separatas, sed etiam præcise tantas quot sunt motus deprehensi in cœlo. Probat namque non esse aliquos motus in cœlo qui a nobis nequeant deprehendi, per hoc quod omnis motus qui est in cœlo, est propter motum alicujus stellæ, quæ sensibilis est : orbes quippe deferunt stellas ; motus autem deferentis, est propter motum delati. — Probat quoque quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ a quibus non proveniant motus in cœlo : quia C quum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliæ substantiæ separatæ quam illæ quas numerat, essent aliqui motus ordinati ad eas sicut ad fines : aliter essent motus imperfecti. Hæc autem probatio necessitatem non habet. Nempe in his quæ sunt ad finem, necessitas sumitur ex fine, ut ipsemet docet secundo Physicorum, non econtrario, etc., ut supra. Restat ergo pro- p. 232 A'. bandum, multo plures esse substantias separatas, quam sint motus cœlestes. Sub- D stantiæ enim intellectuales secundum genus suum transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet ergo accipere gradum in ipsis secundum elevationem earum supra naturam corpoream. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corporalem substantiam secundum generis sui naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut animæ rationales. Quumque intellectuales substantiæ secundum esse suum nullam ad corpus dependentiam habeant, invenitur

hujusmodi substantiarum altior gradus : A quæ etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii corporum determinatorum motores. Similiter natura substantiæ intellectualis non dependet ab actu movendi, quum movere sit actus consequens ad principalem eorum actum, qui est intelligere : erit ergo et adhuc altior gradus intellectualium substantiarum quæ non sunt orbium motores, sed motoribus superiores. Hæc ibi. Multa quoque consimilia inducit ibi motiva ad idem probandum. — Concordat Petrus. B

Quocirca mirum videtur, quod Aristoteles dixerit non esse aliquos motus in cœlo qui a nobis deprehendi non possint, eo quod omnis motus cœlestis sit propter motum alicujus stellæ sensibilis. Non enim omnes stellæ nobis apparent distincte.

Insuper, qualiter numerus sit in angelis, ostendens Richardus : Quædam, inquit, est unitas substantialis, quoniam substantia est una numero per essentiam suam, non per accidentale quid additum : quia hæc unitas non superaddit nisi indivisibilita- C tem, quæ non dicit aliquid positivum. Sic et qualitas una est numero formaliter per suam essentiam, quantitasque similiter, et ita de aliis. Quum ergo tam ex unitatibus substantialibus quam ex unitatibus quæ sunt quantitas et qualitas, possit constitui multitudo, et omnis multitudo sit numerus; sequitur quod numerus circuit omne prædicamentum quemadmodum unitas. Quumque in angelis sint unitates substantiales, quæ sunt eorum substantiæ sub ratione indivisibilitatis, constat quod in D eis sit numerus qui super eorum substantiam non addit quid positivum : idcirco reducitur ad genus substantiæ. Conformiter est in eis numerus qui constituitur ex unitatibus quæ sunt qualitates, nec superaddit eis nisi rationem indivisibilitatis seu negationis; sed non est in eis numerus constitutus ex unitatibus quæ sint quantitates dimensionales. Hæc Richardus.

Præterea de inæstimabili multitudine angelorum scribit Albertus : Causa multitudinis angelorum est duplex. Una est multiplicitas ministerii ad indigentiam hominis ordinati, quod fit non in rebus uno aut certo numero comprehensis, sed in omnibus hujus mundi creaturis, ex quibus erudiri, corrigi, aut juvari corporaliter aut spiritualiter potest. Alia est, quoniam bonitatis ac liberalitatis divinæ est, non tantum uno modo aut paucis modis comprehensove numero communicare lucem ac beatitudinem suam in theophaniis, id est apparitionibus seu illuminationibus, descendentibus ab ipso, sed omni modo ad regni ornatum pertinente, omnique modo potestatis perfectæ, et omni modo operationis completæ, ut divinus Dionysius dicit. Ideo infinitos quoad nos angelos condidit, quatenus omnis modus communicationis illuminationum in angelis manifestetur. Quod intendit Propheta dicendo, Millia millium ministrabant ei : per hoc *Dan.* VII, 10. innuens ministerii multiplicitatem; atque addendo, Et decies millies centena millia adsistebant ei : per hoc innuens supereffluentem suæ magnificentiæ bonitatem in infinitis quoad nos modis participationis illuminationis ac beatitudinis suæ. Qui ad nullum numerum materialium et apud nos coarctatum redigi queunt : sic namque limitaretur et coarctaretur supereffluens modus participationis bonitatis ipsius. Ideo scriptum est in Job : Numquid est *Job* XXV, 3. numerus militum ejus ? etc. — His causis duabus aliqui tertiam addunt, quæ est quasi civilis : dicentes, quod sicut in humanis de magnificentia est regali, quod innumerabiles habeat ministros ad curiæ regalis frequentiam pertinentes, innumerabiles quoque proceres regali gloriæ adsistentes ; ita multo magis spectat ad majestatem immensam Regis cœlestis, ut innumerabiles milites ei ministrent, innumerabiles quoque principes ei adsistant. Quod insinuatur tertio Regum, ubi Michæas ait propheta : Vidi Dominum seden- III *Reg.* tem, et omnem exercitum cœli adsistentem XXII, 19. ei a dextris et a sinistris. Hinc dixit Salvator : An putas quod non possum rogare *Matth.* XXVI, 53.

Patrem, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum? Itaque, sicut in cœlestibus multiplicantur lumina materialia a divina sapientia, non per materiæ divisionem, sed in administrationem generationis et corruptionis inferiorum (in quibus, ut dicunt philosophi, orbis lunæ movet aquam, et orbis solis ignem; orbesque aliorum quinque planetarum, puta, Saturni, Jovis, Martis, Veneris, et Mercurii, movent aerem, propter quod in aere multi sunt motus; orbis vero stellarum fixarum movet terram ad figuras ac formas multiplices generatorum et corruptorum); sic eadem sapientia ordinans cœlestis curiæ magnificentiam, causa est multitudinis cœlestium spirituum ministrantium ac adsistentium summo Regi.

Porro Rabbi Moyses et Rabbi Isaac, Judæi philosophi, frivole volentes dicta philosophorum reducere ad verba legis Mosaicæ, dixerunt quod angeli sunt intelligentiæ quibus datum est movere corpora cœlestia, atque ad numerum cœlestium corporum ac motuum multiplicantur. Hinc Rabbi Moyses ait, quod angeli non veniunt ad nos, nisi in signis per visiones somniales, et in effectibus per corporum immutationes. Unde super illud Genesis ubi Judas vidit Thamar in bivio, perhibet quod angelus concupiscentiæ tetigit eum. Hæc autem secundum fidem catholicam sunt frivola et absurda. — Hæc Albertus.

Gen. xxxviii, 15.

Quocirca sciendum, quod juxta prætacta, Rabbi Moyses et ejus sequaces asseruerunt per angelos interdum intelligi intellectuales substantias, sicque esse tot angelos seu intelligentias, quot sunt orbes cœlestes; interdum vero quascumque virtutes naturales divino imperio obsequentes; quandoque homines angelicum habentes officium, ut sacerdotes.

Concordat Udalricus per omnia. Qui etiam verba S. Dionysii protestantis quod angeli sancti agnoscunt suorum concivium (id est angelorum) omnium numerum, et verba Gregorii affirmantis quod numerus ille soli Creatori est agnitus, ita con-

Cf. de Cœlest. hier. c. vi. xiv.

A cordat, quod angeli non nisi ex divina sapientia noscunt hunc numerum. — Verumtamen certum est quod etiam naturalem et omnem scientiam suam habent a Deo. Insuper secundum Udalricum, tot sunt species quot individua angelorum: species autem rerum ad ordinem pertinent universi; angelis vero naturali cognitione competit ordinem universi cognoscere. Melius ergo videtur dicendum, quod soli Deo numerus angelorum dicitur cognitus per inclusionem domesticorum patrisfamilias B domus ac patriæ supercœlestis: sicut interdum dicimus solum patremfamilias terrenum esse in domo sua, quoniam nullus extraneus secum est; juxta quem modum loquitur Damascenus libro secundo, quod soli Deo cognitæ sunt species specialissimæ angelorum.

Præterea circa hæc Durandus multa conscribit, probans quod rationes præhabitæ de innumerabili nobis multitudine angelorum, necessitatem non habeant. Ad quod dico, quod præallegati doctores non intro- C ducunt hujusmodi rationes tanquam demonstrativas, sed sicut probabiles ac rationabiles persuasiones, quemadmodum ad cetera quæ fidei sunt, argumenta formantur.

Tangit quoque duos modos intelligendi verba S. Dionysii recitata. Primus est, quod plures sunt species angelorum quam sint species materialium rerum; secundus, quod plures sunt angeli quam res materiales. Juxta primum modum non sequeretur multum excessivus numerus angelorum, præsertim si sub una specie non ponantur D angeli plures. Species enim materialium non videntur tam excessivæ sicut de angelis legitur: Millia millium ministrabant ei, et decies millies, etc. Porro secundus sensus videtur incredibilis. — Circa quod reor dicendum, quod intentio divini Dionysii est loqui de multitudine inæstimabili suppositorum angelicorum. Et si objiciatur, quod secundum hoc plures essent angelorum personæ quam guttæ aquarum, gramina terræ, arena et pili; dicendum juxta inducta ex Guillelmo, quod per numerum

p. 233 D.

p. 230 in fine.

materialium rerum intelligenda sunt individua rerum quæ in numerationem hominum solent venire, sicut sunt supposita communitatis, pecora gregum, et consimilia.

Verum contra hoc esse videtur quod addit Durandus : Nihil prohibet plures esse animas hominum quam supposita angelorum, loquendo de animabus omnibus quæ fuerunt, sunt et erunt. Circa hoc dico, hoc probabiliter posse defendi secundum positionem S. Gregorii, perhibentis quod tantus est numerus hominum prædestinatorum, quantus et angelorum sanctorum, ita quod tot homines salvabuntur, quot angeli sunt beati. Nempe quum numerus hominum reproborum in tantum excedat numerum hominum electorum, ut electi respectu reproborum dicantur pauci, de angelis vero multo pauciores ceciderint quam manserunt; videretur probabile, quod plures essent homines condemnandi, quam sint electi homines electique angeli atque diaboli. Verum de positione ista Gregorii alii longe aliter sentiunt. Scriptura quoque Deuteronomii quam allegat, videlicet ista, Statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei, alias habet translationes, alias etiam expositiones, ut infra patebit. Porro in revelationibus sanctæ Brigittæ continetur, quod bene tot sunt angeli sancti, quod quamvis universi homines qui fuerunt, sunt et erunt, essent collecti, adhuc unicuique homini possent decem sancti angeli deputari : cui narrationi consonant verba Thomæ jam inducta. Denique quum unicuique homini etiam infideli, imo et nondum nato, ex utero deputatus sit angelus bonus de infimo choro exsistens, ad minus sunt tot angeli de infimo choro, quot unquam eodem tempore homines fuerunt in sæculo isto. Quumque inter novem ordines angelorum, tanto in quolibet ordine plures sint spiritus angelici, quanto ipse ordo est altior, ut infra ex verbis S. Dionysii innotescet; consequens est, quod in supremis primæ hierarchiæ ordinibus sint quasi inæstimabiliter plures quam in choris infimæ hierarchiæ. Potissime phalanga illa sacratissimorum Seraphim, indicibiliter superat felicem catalogum angelorum ordinis imi.

Deut. XXXII, 8.

Constat quam inenarrabiliter et nobis innumerabiliter multi sint in toto angelici spiritus : quos omnes valde diligere ac revereri debemus, atque ad eorum gloriosa consortia fervide adspirare.

Insuper de his circa principium secundi libri de Universo scribit Guillelmus : Causæ quæ induxerunt Aristotelem ad ponendum novem intelligentias, fuerunt novem motus cœlorum mobilium. Dixit namque in cœlis illis esse animas moventes; animabusque illis posuit proportionata intelligibilia abstracta, videlicet intelligentias, quarum perfectionem animæ illæ jugiter intuerentur, cupientes intelligentiis illis vehementissimo affectu assimilari, imo et ipsos cœlos quorum sunt animæ, conformare intelligentiis. Hanc autem perfectionem dixit esse completam actualitatem, qua nihil haberent in potentia, sed totum (quantum ipsis possibile erat) in actu, quod ad earum spectaret perfectionem, sicut nos ponimus de statu animarum post resurrectionem futuram. Hac de causa dixit animas illas continue revolvere suos orbes : et hoc, quoniam situs posuit perfectiones esse partibus cœlorum, quemadmodum loca sua naturalia corporibus natura mobilibus. Quoniam ergo cœlorum partes non possunt simul habere omnes situs, satagit anima cujuslibet cœli, ea velocitate qua potest, quamlibet partem sui cœli ad hujusmodi producere situs. Sed istud erroneum est, quoniam ex situum talium acquisitione, nulla perfectio partibus cœli accideret. — Contra hanc opinionem doctor iste multipliciter arguit. Cujus tamen argumenta a Peripateticis pro maxima parte faciliter solverentur, quanquam opinio illa sit falsa.

Verumtamen non videtur hic doctor Aristotelis positionem recte referre. Aristoteles namque, sicut præhabitum est, undecimo Metaphysicæ dicit tot esse intelligentias p. 231 D etc.

quot sunt motus cœlestes. Et ita referunt A Thomas, Albertus, Durandus, ac reliqui. —Nihilo minus alio capitulo iterum refert Guillelmus : Circa numerum intelligentiarum non tam errasse quam insanissime delirasse videtur Aristoteles. Atque interdum affirmat, quod Aristoteles posuit intelligentias decem, interdum quod novem : quia cum illa quam dixit sphæræ activorum et passivorum præesse, essent decem. Deinde satis idonee probat, quod perfectio animarum cœlestium seu nobilium ultimata ac principalis, non potest esse in uni- B one earum ad intelligentias, sed ad Creatorem, prout hoc suis probabitur locis; item, quod finis intelligentiarum non sit ipsos orbes movere, aut animas orbium in movendo dirigere, sed potius contemplationi et amori Creatoris intendere (sicut et p. 232 A'. supra probatum est), et ideo ex numero mobilium aut motorum non possit intelligentiarum numerus certus aut determinatus probari.

Postremo, ut Peripateticorum innotescat intentio, præfatos situs partium orbium C non dixerunt esse perfectiones partium illarum in quantum sunt situs aut propter situs dumtaxat : imo dixerunt intelligentias et animas nobiles sub Deo et juxta dispositionem ipsius intendere bonum universi, illudque procurare et conservare, atque ob hoc generationum ac corruptionum periodos ac vicissitudines continuare : ad quæ necessarii sunt diversi respectus, situs et influxus cœlestium corporum circa inferiora.

Præterea Udalricus in Summa sua, libro D quarto, conatur dicta theologorum et philosophorum taliter concordare, ut substantiæ separatæ in quantum sunt gratiæ Dei ministri, et gloriæ Conditoris intentæ, quasi innumerabiles asserantur; sed in quantum sunt intelligentiæ ac motores cœlorum, ponantur in numero quem taxant philosophi. — Verum ista concordia non est ad rem. Peripatetici enim dixerunt, quod substantiæ separatæ non essent plures quam motus et orbes cœlestes.

QUÆSTIO IV

Quarto principaliter quæritur, **An angelus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.**

Hæc autem quæstio duas complectitur, secundum quod dupliciter potest intelligi. Primo, An angelus aliquis sit naturaliter malus. Secundo, An dato quod angelus sit a Deo bonus creatus, fuerit tamen aut esse potuerit malus in primo suæ creationis instanti.

Circa primum argui potest, quod Deus fecerit angelum malum. Ipse namque Omnipotens per Amos prophetam testatur : Si erit malum in civitate quod Dominus *Amos* III, 6. non fecit? Et item per Isaiam : Ego Do- *Is.* XLV, 7. minus faciens pacem, et creans malum. — Insuper, malum confert ad universi decorem : quum ergo ordo et decor universi a Deo sint, videtur quod aliquæ creaturæ sint a Deo malæ creatæ.

Præterea argui potest, quod angelus in suæ creationis primo instanti fuerit malus atque peccaverit. Quædam enim sensibiles res eodem instanti quo incipiunt esse, incipiunt operari : sicut lux eodem instanti quo producitur, lucet et illuminat; ignis quoque quum generatur, sine mora ascendit. Angelus vero in natura et operatione est multo simplicior, agilior et actualior sensibilibus rebus : eodem ergo quo creatus est instanti, exorsus est operari. Quum igitur operatio ejus ex libero procedat arbitrio, apparet quod in primo suæ conditionis instanti poterat agere male, seu debitum bonum omittere. — Amplius, si prius fuit bonus, et postea malus, signari potest ultimum instans in quo fuit bonus et innocens, et primum instans in quo fuit malus. Aut ergo est unum et idem instans, et sic simul fuisset bonus et malus; aut aliud et aliud, sicque quum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, in tempore illo nec bonus fuisset nec malus. Quod quum impossibile sit, non est ange-

lus ex bono malus effectus, sed in principio suæ creationis exstitit malus.

1 Tim. IV, 4. In contrarium est illud Apostoli : Omnis creatura Dei bona; et illud in Genesi : Gen. I, 31. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.

Ad hæc Bonaventura respondet : Non solum falsum, sed et hæreticum est, dicere diabolum innatam sibi habere malitiam voluntatis. Opus etenim Dei eo ipso quod est opus Dei, necesse est esse laudabile, ordinabile, acceptabile, perfectum aut perfectibile. Nihil enim facit Deus nisi quod suam condecet majestatem. Idcirco quum ipse sit in se et in suis effectibus magnus, Ps. xcv, 4. laudabilis, gloriosus; impossibile est quod opera sua, secundum quod ab ipso fluxerunt, vituperabilia sint. Malum autem culpæ, de quo nunc sermo, vituperabile est, dignumque pœna : non est ergo a Deo. — Rursus, id quod Deus facit, ordinabile est in finem, et acceptabile Creatori, atque perfectum aut perfectibile, Deut. XXXII, 4. quum Dei perfecta sint opera : quod totum verum est de opere Dei quantum ad id quod habet a Deo. Quumque malum culpæ non sit ordinabile, nec Deo acceptum, neque perfectum, constat quod non sit a Deo.

Porro ad hoc, an angelus in primo suæ creationis instanti fuerit aut esse potuerit malus, respondet : Antiqua quorumdam positio fuit, quod simul tempore fuit diabolus et peccavit, nec unquam fuit nisi malus. Quod Augustinus super Genesim undecimo approbare videtur, dicendo : Non frustra putari potest in initio temporis diabolum superbia cecidisse, nec ullum ante tempus fuisse, quo cum angelis sanctis pacatus vixerit et beatus, sed in ipso creaturæ primordio a suo Creatore apostatasse. Si dixeris, Augustinum istud non dicere secundum propriam opinionem, sed aliorum, nam et alias multas recitat ibi opiniones, quas non tenet : objicitur contra hoc, quia Augustini opinio fuit, omnia simul esse creata; et per lucem intelligit A angelicam creaturam formatam, per tenebras vero intelligit aversam a Deo. Ergo si simul facta est lux, et divisa a tenebris, sicut exponit, non fuit ibi mora inter creationem et culpam. Hinc quidam moderni sic tenent. — Sed quia secundum Augustinum undecimo de Civitate Dei, ista opinio est propinqua opinioni hæreticæ asserenti angelos malos esse creatos, et ita quasi hæresim sapit; idcirco communis opinio magistrorum Parisiensium tenet, quod creatio angeli lapsum ejus duratione præ- B cessit, atque de communi magistrorum consilio, opposita opinio ab episcopo Parisiensi est excommunicata. Ideo illam opinionem magis veram et catholicam, et magis probabilem dico, quod inter productionem et lapsum angeli morula fuit, quamvis parvula. Propter quod Sancti et expositores ac ipsa Scriptura loquuntur de diaboli malitia quasi fuerit semper in ea, quoniam modicum illud quasi pro nihilo reputatur. Unde quum dicitur, Diabolus ab initio peccavit; sensus est, statim 1 Joann. III, 8. C post initium. Augustinus quoque super Genesim verba inducit prætacta secundum aliorum opinionem. Nam ipse libro de Civitate Dei dicit contrarium. Quumque objicitur quod ipse posuit omnia simul facta, dicendum quod verum est quantum ad esse naturale, sed non quantum ad bene esse. Posuit quippe quod lux corporalis simul fuit facta, et a tenebris divisa, et quod non fuit materialium ordo dierum; attamen spiritualium dierum ordinem posuit secundum septemplicem conversio- D nem intellectus angeli super creata. — Hæc Bonaventura.

At vero Thomas : De hoc, inquit, an angelus in principio suæ creationis potuerit esse malus, triplex fuit opinio. Una, quod angelus a Deo creatus est malus. Quod hæreticum est et impossibile. Nullus enim effectus progreditur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Quumque causa creationis rerum fuerit bonitas Dei, quam Deus voluit rebus communicare, impossibile est a Deo aliquid fieri nisi se-

cundum quod divinæ bonitatis est particeps : et hoc est bonum, non malum.

Hinc alii asserebant, quod angelus in principio suæ creationis fuit malus, non habendo a Deo sed a propria voluntate malitiam. Hæc autem opinio vana et erronea est ac falsa. Vana, quia non habet firmum fundamentum quo probetur, quum malitia angeli ex voluntate ejus dependeat; et ideo quum voluntas ad utrumlibet se habeat, ratione inveniri non potest. Erronea est, quia primæ opinioni valde vicina, et a magistris damnata. Falsa est, quoniam impossibile est angelum in primo suæ creationis instanti peccasse. — Cujus impossibilitatis causa hæc a quibusdam assignatur: quia duarum operationum se consequentium non potest terminus esse unus; operatio autem angeli creationem consequitur : hinc esse non valet unum et idem instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Verum hæc ratio non videtur cogens : quia quum operatio voluntatis angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio. Principium autem potest esse simul cum termino creationis : ergo et terminus operationis potest simul esse cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturæ : quoniam de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici, quod oporteat collationem præcedere de appetendo : quoniam intellectus angeli non est inquisitivus nec collativus. — Ideo aliter est respondendum, videlicet quod quum voluntas non sit nisi boni, non potest aliquid esse volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum. Quod si vere bonum est appeti, non est peccatum in appetitu : ideo si sit peccatum, oportet quod sit bonum verisimiliter seu apparenter, non vere. Porro secundum Augustinum in libro contra Academicos, non potest aliquid judicari verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni præcedat intellectum verisimilis boni : sicque appetitus æstimati boni, quo angelus fit malus, non potest sequi primum actum intellectus, quo considerat verum bonum, sed secundum, quo considerat verisimile bonum. Unde quum impossibile sit intellectui creato plura simul intelligere, non potuit appetitus angeli esse malus in primo instanti suæ creationis. — Hæc Thomas.

Cujus dicta non videntur consonare verbis Bonaventuræ, dicentis : Quamvis aliqui dicant in nulla creatura simul esse rei productionem et operationem, quia tamen Augustinus videtur contrarium dicere in luce et splendore, concedamus hoc ipsum in angelo : non tamen fuit statim in actu electionis, quoniam illum antecedit deliberatio, et præcognitio plurium. — Unde rursus Bonaventura sic arguit : Omne peccatum actuale exit in esse per actum deliberationis. Sed ubi deliberatio, ibi collatio atque successio : ergo si peccatum sequitur deliberationem, angeli peccatum sequitur creationem angeli, non solum natura, sed item duratione. Si dicas, quod angelus propter intellectum deiformem deliberat in instanti, et simul videt atque deliberat; ostendo quod non. Angelus enim ad hoc quod appeteret, tria necessario præcognovit, videlicet, appetibile, et cui appetebat, rationemque appetendi (aliqua etenim ratio fuit quæ excitavit ad appetendum). Hæc autem diversa sunt, estque impossibile per naturam potentiam aliquam simplicem simul et semel ad plura converti. Propter quod etiam dicit Philosophus, quod intelligimus unum solum. Hæc Bonaventura. Quocirca apparet, quod plura ut connexa simul apprehendi nil prohibet.

Insuper circa verba Thomæ videtur quod quamvis secundum Augustinum non queat quid verisimile judicari, loquendo formaliter, id est sub ratione verisimilis, nisi verum sit cognitum; nihilo minus potest creata mens aliquid cupere quod materialiter est verisimile, non præintel-

ligendo actualiter verum bonum sub propria ratione.

Denique in prima parte Summæ, quæstione sexagesima tertia, loquitur Thomas: art. 4. Omne quod est, in quantum est et naturam aliquam habet, naturaliter tendit in aliquod bonum, utpote ex principio bono* exsistens : quoniam semper effectus in suum principium convertuntur. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse annexum, ut igni esse consumptivum aliorum. Bono autem universali non potest aliquod malum esse annexum. Si ergo sit aliquid cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum est malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono. Si vero sit aliquid cujus natura ordinetur in aliquod bonum secundum rationem boni communem, hoc naturaliter seu secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Quumque quælibet intellectualis natura habeat ordinem in bonum universale, quod potest concipere, et quod est voluntatis objectum, non potest diabolus naturaliter esse malus, nec naturalem inclinationem habere in malum culpæ.

* bonum

Quod si objiciatur, quia ut decimo de Civitate Dei recitat Augustinus, dixit Porphyrius : Quoddam est dæmonum genus natura fallax, simulans deos et animas defunctorum. — In Scriptura quoque dicitur de quibusdam : Erat naturalis eorum malitia. Sap. xii, 10. — Sed et bestiæ quædam videntur naturaliter pravæ : sicut vulpes et pica sunt subdolæ, lupusque rapax.

Dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium, qui et ideo dixit hoc, quia putavit dæmones esse animalia naturam sensitivam animamque passivam habentia. — Porro hominum quorumdam malitia dicitur naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad inordinatam aliquam passionem (sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, aut concupiscentes), non autem ex parte naturæ intellectualis.—Natura autem sensitiva ordinatur in aliquod bonum particulare, cui potest aliquod malum esse conjunctum. Sic et bruta inclinationem naturalem sortita sunt ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala : quemadmodum vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui unitur dolositas. Hinc esse dolosum non est malum in vulpe, sicut nec esse iracundum in cane, ut quarto capitulo de Divinis nominibus B. Dionysius ait.—Hæc Thomas in Summa.

Insuper de hoc, quod diabolus in primo instanti suæ creationis non fuerit malus, ita subjungit ibidem : art. 5. Impossibile est angelum in primo instanti suæ creationis peccasse per inordinatum liberi arbitrii actum. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo incipit esse, possit simul incipere operari, tamen operatio illa quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse : sicut moveri sursum, est igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivæ actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, defectivam operationem habere : ut tibia quæ nascitur clauda ex seminis debilitate, statim incipit claudicare. Porro causa angelorum, videlicet Deus, non potest esse causa peccati : ideo dæmon in primo instanti suæ conditionis non potuit esse malus. Quod etiam ex Scripturis probatur : quia de primo apostata angelo in Isaia dicitur sub regis Babylonis figura, Is. xiv, 12. Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris ? In Ezechiele quoque sub regis Tyri persona : Ezech. xxviii, 13. In deliciis paradisi Dei fuisti, donec inventa est in te iniquitas.

Verum his objici potest primo illud Joannis : Joann. viii, 44. Ille homicida erat ab initio. Secundo, quia angelus in primo instanti suæ creationis potuit mereri, ergo et demereri. — Dicendum ad primum, secundum Augustinum, quod diabolus peccavit non ab initio creationis, sed suæ transgressionis : quia ex quo cœpit peccare, non de-

siit. Ad secundum, quod non est simile : quoniam actio meritoria est a Deo, non culpa. — Hæc Thomas.

Verumtamen huic rationi quam assignat hic sanctus Doctor, de hoc quod diabolus non potuit a principio suæ creationis esse malus, sic objici potest. Videretur enim eadem ratione, quod nunquam potuisset peccare, quia non solum, imo nec plus prima actio ejus fuit a causa agente seu Creatore, quam actiones ejus sequentes. Prima namque ejus actio fuit solum ab ipso, tanquam a principio elicitivo actionis illius immediato et proprio, atque subjecto actionis ejusdem; fuit autem et a prima causa, tanquam a causa prima et principali propria virtute agente, quæ plus influit in omnem effectum cujuscumque causæ secundæ, quam ipsa causa secunda, ut in prima propositione libri de Causis et in Proclo probatur. Sed hoc modo Creator causa est cujuscumque actionis angeli sive diaboli. Quod etiam patet de igne, cujus non solum primus motus seu ascensio est a generante eo modo quo secundum Philosophum, gravia et levia a generante moventur, sed etiam motus sequentes. — Insuper, Deus est prima principalisque causa non solum actionis bonæ ac virtuosæ, imo etiam actionis pravæ et vitiosæ, quantum ad id quod entitatis et efficaciæ est in illa, ut probatum est super primum. Sicque diabolus nunquam potuisset peccasse, quia omnis actio sua fuit principaliter a creante. — Amplius, sicut tibia curva primo incipit claudicare, ita et tibia recta infantuli incipientis incedere, qui protinus cadit nisi sustentetur, quamvis ex virtute seminis sufficiente nata sit recta. Denique, si Deus omnipotens per se immediate producat seu creet hominem claudum in dispositione virili, ut Adam, etiam ille claudicabit mox in sui incessus exordio, quamvis tibia sua sit facta ab indefectibili, indeviabili omnipotentique causa. — Rursus, prima actio angeli libera fuit, non coacta, præsertim quum secundum Doctorem hunc, fuerit

tom. XX, p. 421 A.

A aut esse potuerit meritoria. Deus autem influit causis secundis secundum dispositionem, capacitatem et naturam earum : sicque in exordio movit angelos ad primos eorum actus influentia libera, non cogente, ita quod angeli libere processerunt in actus potentiarum suarum. Ergo poterant agere male ut bene, et demereri sicut mereri. — Ista scholastice tango, non ad probandum conclusionem hanc ipsam, sed quod ratio illa non sit idonea.

Præterea de his aliter sentit Alexander : B Concedimus, inquiens, quod nec mali angeli semper fuerunt mali, nec boni semper boni bonitate confirmata, quam sunt postea consecuti. Dicimus ergo, quod in alio instanti inceperunt esse, et in alio se verterunt seu operati sunt. Nec oportet inter duo illa *nunc*, esse medium tempus. Ideo dicimus, quod propositio illa, Inter quælibet duo *nunc* est intermedium tempus, intelligitur de instantibus temporis prout est mensura continuorum; nec tenet hic : imo possunt esse duo instantia C quasi contigua sine intermedio. At vero supposito quod fuerit aliqua morula intermedia, si quæratur, quid angelus egerit in ea; dici potest, quod tunc movebatur per intellectum, non per affectum, motu videlicet penes quem determinatur bonitas actualis seu conversio, id est motu meritorio. Non tamen esset inconveniens dicere quod movebatur per affectum motu naturali, non gratuito, quo nec merebatur nec demerebatur.

Sed objici potest, quia secundum Augustinum, cœlum et motus ejus sunt co- D ævi : ergo eodem instanti quo creatum est cœlum, cœpit moveri. Angelus autem simplicior atque agilior cœlo est : ergo primo instanti quo fuit, potuit velle. — Dicendum, quod nec in cœlo, neque in angelo, neque in aliqua creatura contingit hoc, quod in eodem instanti in quo primo est, habeat aliquem actum. In omnibus namque citra Deum, prius est potentia quam actus, non solum natura, sed etiam duratione, quamvis in quibusdam simul sint

potentia atque essentia, juxta quod dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse. Ideo non est verum, quod in primo instanti exsistentiæ cœli fuit motus ipsius; sed verum est quod in illo instanti incepit ejus motus. Et hoc verbum, incepit, quamvis significet per modum actus, non tamen dicit actum aut motum, sed inclinationem quamdam proximam actioni seu motui : quæ inclinatio est quasi media inter potentiam cœli et motum ejus. Porro, quod motus dicitur cœlo coævus, non ideo dicitur, quod in eodem instanti simul fuit cum cœlo, sed quoniam in eodem instanti incepit : sed illud, incepit, non dicit motum, sed inclinationem ad motum. — Hæc Alexander.

Verum hæc ejus positio, quantum ad hoc quod ait, nec in angelo, nec in cœlo, neque in aliqua creatura in eodem instanti fuisse primo ipsum esse seu posse, et actionem ipsius, manifeste est contra Augustinum in pluribus locis, et improbata est supra. Eodem quoque instanti quo luna illuminatur a sole, aer illuminatur a luna.

Cf. p. 73 D, A', etc.

Amplius Petrus : Duplex (ait) est malum, unum pœnæ, aliud culpæ. Malum pœnæ seu pœnale, quamvis sit malum per comparationem ad sustinentem, tamen potest bonum esse per comparationem ad agentem seu infligentem, quoniam justum. Malum culpæ malum est tam quoad sustinentem, puta naturam, quæ illo corrumpitur, quam quoad agentem, videlicet voluntatem, quæ per illud a suo fine avertitur. Hinc malum pœnæ potest esse a Deo auctore, in quantum bonum et justum. Unde scriptum est : Si erit malum in civitate quod Dominus non fecit ? Malum vero culpæ nullo modo a Deo est, nisi permissive. Deus enim non potest directe esse causa aversionis a se ipso : in qua aversione consistit perfecta ratio mali. Hæc Petrus de hoc, an angelus potuit a Deo malus creari.

Amos III, 6.

De hoc autem, an in primo instanti suæ creationis potuit esse malus, colligit di-

A cta Alexandri, Thomæ et Bonaventuræ in unum, dicendo : Angelus nec in primo instanti malus creatus est, nec bonus creatus, in eodem instanti voluntarie cecidit : imo nec tunc cadere potuit, triplici ratione. Una, propter naturam intellectus creati, qui plura simul intelligere nequit. Nihil enim movet appetitum, nisi bonum aut verum aut apparens. Appetitus autem veri boni, peccatum non est. Appetitus vero apparentis boni, absque ejus præcognitione esse non valet; nec cognitio boni appa-
B rentis, sine præcognitione boni exsistentis : et utrumque bonum angelus non potuit actualiter præcognoscere in instanti. Alia, propter naturam liberæ voluntatis, quæ quum possit agere et non agere, semper suo actui præexsistit. Tertia, propter naturam malitiæ culpæ actualis, quæ est privatio alicujus boni : in eodem autem instanti idem bonum esse per creationem, et non esse per privationem, non potuit. Hæc Petrus.

Qui etiam refert, quod hæretici asseren-
C tes angelum malum esse creatum, fuerunt Manichæi. Et addit : Quidam dixerunt, quod angelus in primo instanti suæ creationis fuit malus, non tamen ex Creatore, sed ex propria voluntate : quod tanquam erroneum Parisiis per assensum doctorum et auctoritatem episcopi Parisiensis Guillelmi reprobatum est, quia si primo instanti peccasset, peccatum illud inevitabile fuisset. — Hæc Petrus. Qui in hoc Alexandro consentit, quod angelus in primo suæ creationis instanti non operabatur, saltem eli-
D citive.

Præterea de isto secundo scribit Richardus : Angelus in primo instanti suæ creationis non potuit se a Deo avertere : quia objectum naturalis actus ipsius voluntatis, est bonum absolute ; objectum autem voluntatis deliberativæ, est bonum in relatione sive ad finem, sive ad circumstantiam, sive ad objectum, sive ad aliquid aliud. Regula quoque creata actus naturalis voluntatis, est dictamen naturale intellectus; regula vero actus voluntatis

deliberativæ, est dictamen intellectus infusum seu acquisitum. Actus etiam voluntatis naturalis, est a voluntate in quantum est natura; actus autem suus deliberativus, est ab ea in quantum est libera. Porro bonum in relatione non præcedit ordine naturæ bonum absolutum, nec dictamen acquisitum dictamen naturale, nec voluntas libera se ipsam ut est natura. Ergo in angelo non potuit esse actus voluntatis deliberativus ante omnem naturalem ipsius actum. Sed primus naturalis actus voluntatis angelicæ, non potuit esse nisi rectissimus rectitudine proportionata suæ naturæ : quia res non impedita tendit in suum principium naturali motu in quantum potest. Quum enim omne generans seu producens determinet suum effectum ad aliquem actum quo conetur suo conjungi principio, sic ergo et Deus creando voluntatem angeli, determinavit eam ad actum aliquem naturalem quo nitebatur Creatori suo uniri. — Nec in illo motu potuit esse aliqua obliquitas, quia illa refusa fuisset in auctorem ipsius naturæ. Nec cum actu illo rectissimo poterat simul esse actus voluntatis deliberativus vitiosus. Nam quamvis non opponatur ei ratione speciei, opponitur tamen ei ratione generis, in quantum uno actu voluntas tendebat in suum principium, et alio actu ab eodem recessit, nec unus actuum horum ordinabatur ad alium. Ideo sicut videmus, quod quælibet tristitia in aliquo, remittit naturaliter perfectionem gaudii in eodem, et quod motus non ordinatus ad alium, naturaliter remittit perfectionem alterius in eadem substantia, multoque plus in eadem potentia; sic oportet concedere, quod pravus actus voluntatis deliberativæ remittit perfectionem naturalis actus ejusdem. Sequitur ergo, quod actus malus voluntatis deliberativæ non potuit præcedere in angelo primum naturalem actum voluntatis ipsius, nec simul esse cum illo. Hinc angelus ab instanti suæ creationis nequivit habere aliquem voluntatis actum iniquum. Ideo nec potuit peccare peccato commissionis, neque omissionis : quia non est peccatum omissionis nisi quum voluntas omittit actum ad quem tenetur, pro illo tempore vel instanti quo ad illum tenetur; angelus autem ab instanti suæ creationis non tenebatur se ad Deum convertere aliquo actu voluntatis deliberativo : ergo in illo instanti avertere se nequivit, nec peccato commissionis, neque peccato omissionis. Hæc Richardus.

Præinductis concordat Albertus quantum ad principale intentum. Attamen ait, quod angelus nec in primo instanti nec in aliquo instanti indivisibili potuit moveri in bonum aut malum deliberative. Non enim eodem modo est in motu liberi arbitrii, et in potentiis naturalibus. In motu namque seu actu liberi arbitrii, exigitur arbitratio et æstimatio ejus ad quod movetur, ac dispositio qualiter pertingatur ad illud, atque sententia de motu quo movetur ad illud : quæ omnia exigunt moram temporis, et in uno indivisibili *nunc* nullo modo fieri valent. Et præter hæc omnia exigitur affectus delectatioque in eo ad quod movetur. — Hoc dictum Alberti consonat præinductis verbis Bonaventuræ, quamvis aliter senserit Thomas, ut patuit.

Udalricus quoque Alberto concordans : Voluntas (inquit) quæ concomitatur esse rei perfectæ ad esse et ad operationes naturales, non potest esse voluntas electiva, qua sola consummantur peccata. Quum enim eligere sit, duobus propositis, unum alteri præoptare; oportet illa ante comparationem absolute cognoscere, et postea comparare in intellectu ac voluntate : sicque præcedunt hanc voluntatem aliæ operationes. Voluntas ergo mox concomitans inceptionem esse rei, est voluntas naturalis, procedens ex imperfectione habitus naturalis quo omnis voluntas naturaliter diligit suum subjectum vel objectum, et Deum : in quibus operationibus non consistit peccatum; et ita in primo instanti productionis suæ angelus non peccavit. Hæc Udalricus.

Verumtamen quamvis hæ actiones et successiones requirantur ad actum deliberativum seu electivum mentis humanæ, non tamen apparet quod ad actum talem mentis angelicæ, quæ ponitur non collativa nec discursiva, præsertim quum et in superioribus fiat per pauciora, quod in inferioribus fit per plura.

Amplius de his scribit Scotus super quintam distinctionem, et probat rationes quorumdam doctorum præhabitas non esse idoneas, sicut et modo probatum est partim. — Ratio quoque illa, quod angelus de necessitate peccasset, si in primo instanti suæ creationis peccavit, soluta est supra : ubi ostensum est, quod quamvis Deus ab æterno creasset mundum, nihilo minus libere, non de necessitate, creasset eum, sicut et electos libere ab æterno prædestinavit. (p 87 in fine.)

Guillelmus demum libro secundo de Universo : Necesse est, inquit, malitiam angelorum adventiciam esse, non naturalem, neque innatam : alias esset Creatori attribuenda. Neque enim possibile est ut in primo suo nunc depravaverint semetipsos : hoc namque est ponere primam eorum operationem fuisse malam. Quum autem bene agere conveniat eis ex naturalibus suis, male vero agere eis sit acquisitum vel ex acquisito, necesse est prius in eis fuisse bene agere, quam agere male, sicut et prius est eis esse bonos quam malos : quia priora sunt unicuique rerum essentialia et naturalia sua, quam adventicia et acquisita. — Amplius, proportionabilia sunt bonitas et malitia, bene agere et male agere : ergo sicut bonitas præcessit in eis malitiam, sic bene agere præcessit in ipsis agere male. Quod si quis quærat, quale bene agere præcessit in eis male agere; respondeo, quod vis apprehensiva et vis motiva non fuerunt in eis otiosæ : idcirco in ipso nunc creationis, fuerunt in actu seu effectu operationum suarum, ita quod vis intellectiva fuit in actu cognoscendi, et vis motiva in actu amandi. Quumque intelligere conveniat eis non a rebus, sed ex innato lumine virtutis intellectivæ, necesse est eos in ipso primo nunc exsistentiæ suæ intellexisse actualiter ea quorum cognitio innata seu indita eis fuit. De amore quoque seu actu voluntatis similiter se habet. Nec dubium quin omnis actus cujuscumque virtutis naturalis naturaliter bonus sit. Primum ergo intelligere et primum amare cujuslibet angeli, bona fuerunt. Hæc Guillelmus.

Solutio ad objecta ex præhabitis innotescit. Malum quoque culpæ directe non confert ad decorem aut ordinem universi, sed potius bonum quod bonus ac sapiens Deus elicit inde.

QUÆSTIO V

Quinto principaliter quæritur, **An angeli cognoscant per species universales tam communia quam particularia seu singularia distincte ac simul.**

Hæc quæstio multa includit. Primum est, An angeli cognoscant per species seu similitudines rerum : et circa hoc inquiretur, an angeli superiores intelligant per species universaliores. Secundum, An per hujusmodi species cognoscant distincte tam communia quam singularia. Tertium, An cognoscant talia, utpote plura, simul. De his quidam sigillatim diversas proferunt quæstiones.

Quantum ad primum, apparet quod angeli non cognoscant per species rerum. Ipsa enim essentia angeli eminentius continet et præsentat inferiorum naturas, quam intelligibiles formæ seu species, præsertim quia secundum divinum Dionysium, superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. — In oppositum est doctrina philosophorum et theologorum, sicut patebit. (De Divin. nom. c. v.)

Ad hæc respondet Albertus : Dicunt quidam, ut Philippus cancellarius Pari- (Summ. th. 2a part. q. 11.)

siensis, quod in Deo est ratio cognoscendi A omnia, et ratio operandi universa; et hanc duplicem potestatem communicavit creaturæ, dans creaturæ spirituali, videlicet angelo, potestatem cognoscendi omnia quæ sunt in mundo sensibili, naturæ vero potestatem agendi ea. Ideo angelis in principio dedit rationes seu species aut similitudines intelligibiles universalis ordinis, in quo creatus est mundus; atque in illa specie ordinis universalis cognoscunt ea quæ cursu ordinato et consueto fiunt in mundo. Hi autem innituntur auctoritati B Maximi, qui super quintum capitulum libri de Divinis nominibus scribit : Causæ primordiales sunt principia, quas Græci vocant ideas, hoc est species seu formas æternas atque incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur ac regitur. Ideoque a Græcorum sapientibus ποςεῖα appellari meruerunt, id est principalia exempla, quæ Pater in Filio repræsentat, et per Spiritum Sanctum in suos effectus continuo dividit atque multiplicat. In his quæcumque di- C vina providentia fiunt, incommutabiliter prædefinita sunt. Quæ a Platone Platonicisque philosophis, divinæ voluntates appellari solent, quia quæcumque Deus facere voluit, in ipsis primordialiter causaliterque instituit. Et addit Maximus : Has divinus Dionysius ac alii Sancti nominant per se bonitatem, per se essentiam, per se vitam. Nempe quæcumque bona sunt, participatione per se bonitatis bona sunt; et quæcumque sunt, participatione per se essentiæ sunt; et quæcumque vivunt, par- D ticipatione per se vitæ vivunt. Nulla siquidem virtus, sive generalis sive specialis, in natura rerum est, quæ ab his primordialibus causis participatione inæstimabili non procedat. — Hinc dicunt hi Sancti, quod per tales formas seu species ideales, id est ab æternis ideis profluentes, intellectui angelico in ipsa creatione a Deo inditas, angeli intelligunt omnia quæ in hoc mundo fiunt et sunt.

Nec obstat, quod in Deo non est realis pluralitas idearum : quia in mentibus creatis multiplicantur. Ait quippe S. Dionysius septimo capitulo libri de Divinis nominibus : Angelos scire dicunt Eloquia ea quæ sunt in terra, non per sensuum apprehensionem, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. Et virtus angeli et natura deiformis mentis dicitur esse, propter duas causas. Una est ex parte medii per quod cognoscit; alia est ex parte actus cognoscendi. Nam quantum ad primum, cognoscit per speciem et exemplar universalis ordinis causarum naturalium, et specierum universalis ordinis omnium rerum, secundum quod fluunt de Verbo æterno, per quod fiunt om- *Joann.* I, 3.
nia, et in quo tanquam in primo et summo exemplari, ratio ordinis universorum ab æterno præfulsit. Quantum vero ad secundum, cognoscit nihil accipiendo a rebus, et tamen cognoscit res in proprio esse. Angelus namque cognoscendo exemplar causæ ut est exemplar hujus atque illius, cognoscit hoc et illud in esse singulari ac proprio : et hoc est cognoscere secundum deiformis mentis virtutem ac naturam. Cujus exemplum est forma artis in ipso artifice, per quam artifex cognoscit et operatur in proprio esse unumquodque eorum quæ exiguntur ad opus, nihil accipiendo ab opere. Etenim forma artis est ad rem cognoscendam et operandam, et non est a re per abstractionem accepta.

Denique Augustinus quarto et octavo super Genesim scribit : Deus ab initio indidit materiæ causas seminales et causas rationales, quæ ad hoc inditæ sunt, ut ex eis producatur omne opus naturæ. Et causæ illæ, ut dicit Anselmus, sunt duplices, utpote : seminales, quæ ad hoc inditæ sunt, ut ex eis producatur opus naturæ. De quibus dicitur : Germinet terra *Gen.* I, 11.
herbam virentem et facientem semen, lignumque pomiferum cujus semen in semetipso sit. Illæ etenim causæ seminales et in plantis et in animalibus consistunt. Aliæ causæ sunt quæ magis dicuntur rationales, quam seminales. Et illæ sunt se-

cundum quas in natura non est ut ex ipsis fiat, sed ut ex ipsis voluntate Dei fieri possit, ut miraculum. Nihil enim rationabilius est quam quod creatura obediat Creatori, ut loquitur Augustinus. Unde et quarto super Genesim asserit Augustinus: Non erat in costa Adæ ut ex ea fieret Eva, sed ut ex ea fieri posset voluntate divina. Porro ordo iste causarum seminalium et rationalium quem indidit Deus naturæ, ab æterno præfulsit in Verbo ut vita et lux, ut ait Joannes; atque secundum modum ac ordinem quo processit a Verbo in naturam, sic per similitudinem et speciem exemplariter in intellectibus refulsit angelicis. Sicque in specie hujus ordinis universalis, angeli omnia naturalia in singulari ac proprio esse ipsorum cognoscunt, etiam dato quod ea non operentur. Ea vero quæ sunt liberi arbitrii, noscunt in quantum vestigia sui relinquunt in corpore : et si talia nulla relinquunt, cognoscere ea non queunt, nisi angeli boni cognoscant ea in Verbo; mali vero ea cognoscere nequeunt. Hinc angeli boni ad cognoscendum singularia non indigent inquisitione, sed simplici intuitu ea cognoscunt per exemplar artis divinæ. — Hæc Albertus. Ex quibus patescit, quod angeli cognoscunt per species, imo per species universales sibi a sua creatione inditas, et qualiter per easdem particularia quoque noscant.

Joann. I, 4.

At vero in commento suo super librum de Causis, declarans qualiter intelligentiæ superiores intelligunt per formas universaliores : Influxus (inquit) formarum ab intelligentiis superioribus descendit ad inferiores. Hinc oportet quod formæ quæ sunt in intelligentiis superioribus, sint magis universales, eo quod sint in pluribus atque de pluribus. In inferioribus autem intelligentiis sunt magis contractæ et particulares, quia in paucioribus et de paucioribus sunt. Formæ enim superiorum comprehendunt, tenent ac regunt formas inferiorum, non econtrario; et quidquid potest inferior, potest superior eminentius. In primis quippe intelligentiis propter earum simplicitatem et unitatem ac propinquitatem ad primum, est virtus præcipua; in inferioribus vero est virtus debilior, idcirco minoris est ambitus et comprehensionis minoris. — Hæc ibi : quæ et in libro de Causis et in commento ejus plenius continentur.

A

Præterea a dictis istis Alberti videtur dissentire discipulus ejus Udalricus in Summa sua, libro quarto : Angeli, inquiens, naturali cognitione, secundum quosdam, cognoscunt per species rerum totius ordinis universi : quæ concreatæ sunt angelis, suntque similitudines ideæ seu idealium rationum Verbi æterni. Idcirco angeli per eas cognoscunt res non solum secundum genera et species, sed etiam secundum individua, quemadmodum Deus per sui intellectus ideam singularia noscit. Quod dictum quia nec ratione probatur, nec alicui auctoritati innititur, fictum videtur, juxta errorem Platonis, qui etiam nostrum intellectum talibus formis adeo dixit perfectum, quod negavit nos aliquid discere, sed immemores recordari. — Insuper, sequitur ex hoc dicto, quod angeli eodem modo sciunt omnia contingentia futura per causas universales, sicut sciunt ea postquam sunt facta. Quod est contra Augustinum, dicentem : Res futuras cognoverunt in Verbo; factas vero, in propria natura. — Rursus, quales sint species per quas unus angelus cognoscit alios angelos, difficile est fingere, quum nos ex nostro et non ex aliquo alieno hujusmodi spiritualia cognoscamus.

B C D

Nos vero in hac materia indubitatam rationem sequentes, atque incertis certa præferentes, dicimus quod quum Deus in ordine et connexione condiderit universum, ordo est talis, quod posterius semper productum est mediante priore. Talis quoque, secundum S. Dionysium, est connexio graduum, quod semper ultima seu infima priorum, conjuncta sunt supremis posteriorum. Hinc sicut anima rationalis virtualiter in se habet omnium rerum, tam

De Divin. nom. c. VII.

superiorum ac spiritualium quam inferiorum corporaliumque, naturas, ita quod ejus cognitio videtur maxime ad omnem proficere veritatem, ut dicitur primo de Anima : sic et multo plus quælibet substantia intellectualis naturæ in sua essentia virtualiter habet omnium rerum naturas non solum in genere, sed item in specie, secundum gradus singulos universi; diversimode tamen : nam superiorum naturas habet in se imperfecte, sicut et imperfecte eas participat; inferiorum vero naturas habet in se perfectius quam sint in se ipsis. Quum ergo omnis talis substantia perfecta sit in sui ipsius cognitione, eo quod suus intellectus possibilis ad actum perfecte reductus sit, cognoscit suam essentiam in omni sua virtute : quemadmodum anima rationalis non cognosceret se perfecte, nisi sciret in se virtutem intellectus et rationis, sensitivæ quoque potentiæ et potentiæ vegetativæ. Hæc autem sciendo, scit omnes naturas, quas in se virtualiter habet : sicque anima rationalis cognoscendo totam virtutem suam, cognoscit animam vegetativam et animam sensitivam, et intelligentiam separatam. Ergo et angelus ita scit omnia, sed superiora imperfecte, inferiora perfecte, ut patet in exemplo de anima. Quumque gloria non tollat naturalem perfectionem, constat quod ista cognitio sit etiam angelorum in gloria exsistentium. Unde super Genesim asserit Augustinus : In superna gloria semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis, et semper vespera in notitia creaturæ.

Si autem quæratur, per quid hæc cognitio determinetur ad individua cognoscenda, quorum cognitio eis est naturalis, quum in dæmonibus quoque sit : dicimus sine præjudicio, quod sicut noster intellectus per reflexionem ad phantasmata determinando speciem universalem ad particularem, cognoscit universale determinatum in isto aut illo particulari, ita quod tunc intellectus noster dicitur phantasia; ita intellectus angelicus speciem inde-
A terminatam intellectualem determinat ad ipsum particulare in natura exsistens (sive illud particulare sit omnino spirituale, quoniam sine hujusmodi applicatione non possent invicem sibi loqui angeli signis ac nutibus; sive sit corporale, quoniam aliter non essent vices in successiva angelorum cognitione) : sicque in illa specie sic determinata, cognoscit determinate ipsum particulare. Hinc septimo de Divinis nominibus capitulo S. Dionysius protestatur : Angelos scire dicunt sacra Elo-
B quia ea quæ sunt in terra, non secundum sensus cognoscendo sensibilia, sed secundum propriam deiformis mentis naturam atque virtutem. Quam deiformitatem immediate præmisit, dicendo : Deus exsistentia cognoscit scientia quæ est sui ipsius. Unde ait commentator : Corporales esse creaturas spiritualiter perspiciunt angeli in spiritualibus causis. — Hæc Udalricus. De cujus opinione quid videatur, infra dicetur.

Præterea Thomas ad hoc, an angeli co-
C gnoscant res per species rerum vel per essentiam propriam, respondens : Intellectus (inquit) angelicus medius est inter intellectum divinum et humanum in virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectæ est ipsa intelligentis essentia, quæ est rerum causa finalis et exemplaris atque efficiens. In intellectu vero humano similitudo rei intellectæ est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ipsius : ideo ex intellectu et similitudine rei efficitur unum
D completum, quod est intellectus actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re. Porro in intellectu angelico similitudo est aliud a substantia intelligentis; non tamen est acquisita a re, quum angeli non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut S. Dionysius asserit septimo capitulo de Divinis nominibus. Nec tamen forma illa est causa rerum, secundum fidem, sed est influxa a Deo ad cognoscendum. — Cujus ratio sumi potest ex Commentatore undecimo Metaphysicæ,

ubi dicit, quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum, est ordo * distantiæ differentiæ* speciei intellectæ ab intellectu. Unde in prima essentia, cui non admiscetur potentialitas aliqua, omnino idem sunt intelligens et intellectum; in aliis vero secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Nihil enim operatur nisi secundum quod est in actu. Hinc illud cujus essentia est purus actus, intelligit sine receptione perficientis quod sit extra essentiam ejus. Illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid ab extrinseco receptum : et hoc est lumen intellectuale naturale, quod a Deo in substantias intellectuales emittitur. Quumque unumquodque recipiatur in aliquo per modum recipientis, lumen illud, quod in Deo est simplex, recipitur in mente angeli ut divisum et multiplicatum. Omnis namque potentia receptiva divisibilitatem habet ex se, secundum quod non est determinata ad unum, quod fit per actum determinantem. Hinc dicitur in libro de Causis, quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentiis : utrumque etenim est propter multiplicabilitatem potentiæ; et istæ sunt species per quas intelligunt angeli.

Verum his objici potest, quia secundum Philosophum tertio de Anima, anima est species specierum : ergo multo plus angelus, qui est simplicior atque præstantior anima; sicque angelus per suam essentiam intelligit cetera. Rursus, secundum B. Dionysium quinto de Divinis nominibus, nobiliora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Angeli ergo suam essentiam intuendo, inferiora cognoscunt : unumquodque enim in suo exemplari cognoscitur optime. — Dicendum ad primum, quod anima dicitur species specierum, in quantum per intellectum agentem facit species esse intelligibiles actu, sicut manus dicitur organum organorum, quia per manus omnia artificialia fiunt. Ad aliud, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur seu formatur secundum totum quod in ipsa est; sicque res cognoscuntur in exemplaribus rationibus seu ideis mentis divinæ. Essentia vero angeli non est causa aut exemplar totius quod est in re, nec est causa angeli inferioris. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima quinta : Id (ait) quo art. 1. intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quoniam forma est quo agens agit. Ad hoc autem quod potentia perfecte compleatur per formam, oportet quod omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Hinc in corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ : quia potentia materiæ ad plura se extendit, quam sit continentia formæ hujus aut illius. Potentia vero intellectiva angeli ad intelligendum omnia se extendit : quia objectum intellectus est ens vel verum communiter sumptum. Sed essentia angeli non comprehendit omnia in se, quum sit determinata ad genus et speciem : imo hoc proprium est divinæ essentiæ, quæ quum sit infinita, comprehendit simpliciter in se omnia. Idcirco solus Deus cuncta cognoscit per suam essentiam. Intellectum igitur angeli oportet speciebus perfici ad res cognoscendas. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius sanctus testatur, quod angeli illuminantur rationibus rerum, quæ eis connaturales exsistunt. Quamvis ergo tam ea quæ supra angelum sunt, quam ea quæ infra eum sunt, sint quodam modo in substantia angeli, non tamen secundum proprias rationes ipsorum.

Denique oportet accipere distinctionem art. 2. et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est ordo atque distinctio corporalium rerum. Hinc sicut corpora cœlestia et suprema habent potentiam a principio sui omnino completam per formam, potentia vero materiæ corporum inferiorum non

completur per formam unam, sed successive suscipit plures : sic potentia intellectiva substantiarum superiorum, videlicet angelorum, a sui exordio completa est per intelligibiles species sibi connatas ad omnia cognoscenda quæ naturaliter cognoscere potest; potentia vero intellectiva in substantiis inferioribus, scilicet animabus, non est in principio sui ita completa, sed successive perficitur per abstractionem specierum a rebus. Ideo animæ rationales corporibus naturaliter uniuntur. — Hæc in Summa. De quibus et multa habentur in Summa contra gentiles, libro secundo.

Amplius de hoc, qualiter angeli per formas seu species intelligibiles universales particularia noscant, conscribit : Præter opinionem dicentium angelos particularium notitiam non habere, quæ hæretica est et veritati Scripturæ contraria, sunt diversæ opiniones de modo quo angelus singularia novit. Quidam etenim dicunt, quod angeli per formas innatas cognoscunt causas universales, sed ex rebus ipsis accipiunt unde singularia ex universalibus causis producta cognoscunt. Hoc autem non videtur conveniens. Quod namque acceptum est a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis ejus, nisi quamdiu servantur in eo conditiones materiales individuantes illud : quod non potest esse nisi specie exsistente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione; quumque angeli organo careant corporali, etiamsi species a rebus abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere. — Hinc alii responderunt, quod omnia singularia ex causis universalibus ordinatis in natura prodeunt vel producuntur; quumque in angelo sint formæ ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere valet. Et hæc videtur positio Avicennæ. Non tamen videtur secundum fidem nostram sufficere, quia in causis universalibus non cognoscitur aliquid secundum conditiones individuales. Unde dicit ipse Avicenna, quod Deus non cognoscit particularia particulariter, utpote hoc nunc esse, et nunc non esse. Et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui tamen non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc inchoans et nunc desinens, nisi sensu percipiat. — Ideo ad hanc positionem aliqui addiderunt, quod ex applicatione harum universalium formarum ad hoc particulare vel illud, determinatur angeli cognitio ut hoc singulare cognoscat. Sed hoc iterum non videtur sufficiens : quia hæc applicatio aut est ad singulare quod est in intellectu angeli, sicque supponeret ista opinio id de quo dubitatur, utpote singularia esse in intellectu angeli; vel ad singulare quod est in re, prout videntur intendere, ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quæ sui radii applicantur. Sed hoc esse non valet. Quum enim cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio se extendat ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis, et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima opinio; vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur, et sic non cognosceret de re nisi quod circa eam ponit, sicut sol cognosceret naturam luminis, non propriam rationem hujus vel illius coloris, quæ est ex diversa recipientium proportione : et similiter angelus per hujusmodi applicationem non haberet de rebus propriam cognitionem, quum propriam naturam rebus non conferat. — Alii dicunt, quod ex conjunctione universalium quæ cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod ex pluribus formis congregatis resultat accidentium quædam collectio quam non est reperire in alio. Sed neque hoc sufficit, quoniam individuatio formæ non est nisi ex materia : idcirco quotcumque formæ aggregentur, semper remanet collectio illa

communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata.

Ideo aliter est dicendum, videlicet quod eadem est ratio cognitionis singularium in Deo et angelis : ideo attendendum qualiter Deus singularia noscat. Oportet enim illam virtutem seu potentiam quæ cognoscit singulare, habere apud se similitudinem rei quantum ad conditiones individuantes : et ista est ratio quare per speciem quæ est in sensu cognoscitur singulare, non per speciem quæ est in intellectu. Oportet quoque ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditæ, secundum totum illud quod ab artifice producitur. Propter hoc ædificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam; non autem hanc domum vel illam, nisi per id quod capit a sensu : quoniam ipse materiam non producit. Porro Deus est causa rei non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quæ est individuationis principium. Unde idea in mente divina, est similitudo rei quantum ad utrumque, videlicet formam atque materiam : sicque per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed item in particulari. Formæ vero quæ sunt in mente angeli, simillimæ sunt rationibus idealibus in mente divina existentibus, tanquam immediate exemplariter deductæ ab eis. Hinc per eas intelligere angeli singularia possunt, quum sint similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, quemadmodum et ideæ mentis divinæ. Itaque in angelo per lumen intellectuale eis innatum, determinantur species quibus fit rerum cognitio. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper de hoc, quod angeli superiores intelligant per species universaliores, loquitur in eodem : Secundum philosophos atque theologos, oportet ponere formas intelligibiles superiorum angelorum esse magis universales. In omnibus namque scientiis seu artibus, tam speculativis quam practicis, illa quæ altior est et ordinativa aliarum, considerat rationes universaliores,

A res, eo quod principia parva sunt quantitate, maxima autem virtute, et simpliciora ad plura se extendunt. Verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, sicque deinceps : civilis vero scientia considerat rationem boni humani absolute; militaris autem considerat idem prout determinatur ad bellica. Ideo scientia inferior accipit sua principia a superiori, quæ est quasi demonstrans propter quid. In speculativis quoque scientiis, metaphysica (quæ aliarum est ordinativa)
B considerat rationem entis absolute, aliæ autem secundum determinationem. Et ita in angelis est, secundum nos et philosophos : quoniam angeli superiores per suam scientiam ordinant actus atque officia inferiorum, eos purgando, illuminando et perficiendo. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universaliores. — Hinc undecimo Metaphysicæ asserit Commentator : Secundum ordinem differentiæ inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellecto-
C rum : quia in intellectu superiori, qui minus habet de potentialitate, minor est compositio intelligentis et intellecti. Idcirco in eo pauciores sunt intelligibiles formæ. Quo etenim minus habet de potentia, eo lumen intellectuale minus in eo dividitur et multiplicatur : idcirco intelligit per formas universaliores, minus multiplicatas atque divisas. Unde et scientia Dei est universalissima, quia per unam similitudinem, quæ est sua essentia, intelligit omnia : veluti si quis per rationem
D entis intelligere possit cuncta sub ente contenta; et quanto per pauciores intelligit formas, tanto ejus scientia exstat universalior, et scientiæ divinæ similior.

Sunt itaque formæ illæ universaliores in repræsentando : imo universaliores sunt tam quantum ad cognitionem, quam quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem : tam ex parte specierum ipsarum, quia ad plura extendunt se ; quam ex parte rerum cognitarum, quoniam angeli superiores perfectius clariusque cogno-

scunt eadem cognita quam inferiores : propter quod illuminant eos. Nec etiam est remotum a veritate, quin plura subjaceant naturali cognitioni superiorum, quam inferiorum. Similiter quantum ad operationem : tam secundum philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiæ superioris sit universalior, cujus motus est in causando communior; quam secundum nos, qui ponimus angelos ordinatos secundum diversa officia, ita quod superiores angeli ordinant inferiores in suis officiis, non econtra. Hinc relinquitur nobis eadem via procedendi secundum doctrinam S. Dionysii, sicut et philosophis. — Si autem objiciatur, quod cognitio per medium universale est imperfecta : dicendum quod verum est, loquendo de medio universali quod non est efficax ad cognitionem omnium propriorum; si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscantur, perfectissima est cognitio : quia quanto aliquid est magis simplex et unum, tanto est virtuosius atque nobilius. Tales autem sunt formæ seu species universales per quas intelligunt angeli, præsertim superiores. — Hæc Thomas ibidem.

De Cœlest. hier. c. x.

Hinc in Summa, quæstione quinquagesima quinta, disseruit : Ex hoc in rebus sunt aliqua superiora, quod uni primo, videlicet Deo, sunt propinquiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, quod est divina essentia, per quam Deus universa cognoscit. Hæc intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori minusque simplici modo consistit. Hinc quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscunt per multa; et tanto amplius per plura, quanto inferiores exstiterint. Ideo angelus quanto sublimior, tanto per species pauciores universitatem intelligibilium capere potest. Nam et inter homines quidam sunt tardioris ingenii, qui veritatem capere nequeunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; qui vero fortioris sunt intellectus, ex paucis multa capere possunt. — Verumtamen cognoscere aliquid in universali, contingit dupliciter. Primo, ex parte cogniti, ita ut solum noscatur universalis natura ipsius : sicque cognoscere rem in universali, est imperfecta cognitio, sicut qui solum cognosceret de homine quod est animal. Secundo, ex parte medii cognoscendi : et ita perfectius est cognoscere aliquid in universali. Perfectior quippe est intellectus qui per unum medium universale potest singula distincte cognoscere, quam qui hoc nequit. Hæc ibi.

art. 3.

Præterea de primo horum, videlicet, an angelus cognoscat res per earum species, an per suam essentiam, respondet Petrus concorditer dictis Thomæ : Nulla (inquiens) creata essentia, quum sit determinata et in genere determinato exsistens, habet distinctam similitudinem diversorum; ideo esse non potest sufficiens ratio distinctæ cognitionis diversorum. In omni quoque quod est citra Deum, differunt *quod est* et *quo est* : ergo multo plus, quod intelligit, et quo intelligit.

Insuper de eo quod quæritur, an angeli per species innatas vel acquisitas intelligunt, sic loquitur : Circa hoc est triplex opinio. Omnes quidem conveniunt in hoc, quod omnis intelligentia plena est formis universalibus, per quas habet cognitionem etiam materialium rerum universalem ; sed differunt opiniones istæ circa particularium cognitionem. Quidam enim conformantes se opinioni quod visus fit extra mittendo, non intus suscipiendo, dixerunt quod angelus noscit materialia per eorum formas non a rebus abstractas, nec innatas, sed intellectui ejus objectas et immediate præsentatas. Quemadmodum enim lux contingendo colorata, videret colores, si visivam haberet potentiam, lux quoque intellectus agentis, imaginabiles intelligit species super quas radiat; ita lux intellectus angelici dirigendo radios ad res ipsas, quodam contactu spirituali contingit ea-

rum formas, sicque cognoscit eas quasi se communicando ipsis. Aliter quippe perficitur activa potentia, scilicet se communicando; aliter passiva, utpote recipiendo. — Alii dicunt, quod singularia quædam, id est, quæ habent esse necessarium et determinatum, cognoscit per formas innatas; ea vero quæ habent esse contingens, per formas a rebus acceptas. Habet namque naturam speculi in recipiendo, et lucis in agendo; multo quoque perfectior est lux angelici intellectus quam nostri : hinc immediate a rebus materialibus potest abstrahere formas, sicut noster a phantasmatibus. — Tertia opinio est, quod omnia noscit per formas innatas, et nihil per acquisitas. Istæ vero formæ extractæ sunt a formis idealibus mentis divinæ : idcirco per eas cognoscit perfecte quoad materiam et formam et accidentia, ipsas res; quemadmodum filius artificis, si a formis paterni intellectus reciperet formas, agnosceret per easdem res a patre fiendas.

Harum opinionum secunda probabilior mihi videtur : quia non video quomodo, ut dicit prima opinio, possit angelus res cognoscere, nisi informetur earum essentia aut similitudine. Nec video quomodo, ut tenet opinio tertia, una forma creata, quum determinati sit generis, valeat intellectum angeli ad diversa in propria ratione cognoscenda sufficienter informare, quum hoc proprium videatur ideæ mentis divinæ, eo quod non sit in aliquo genere determinata. — Hæc Petrus.

Amplius de hoc, quo modo angeli singularia noscunt, respondet : Omnes fatentur, quod angeli noscunt singularia. Verumtamen de modo sunt positiones diversæ. Prima namque jam tacta opinio dicit, quod cognoscunt ea immittendo ipsi rei intelligibile lumen, quemadmodum sol inferiora cognosceret, si radius vim visivam haberet. — Alii dicunt, quod accipiendo speciem similem speciei materiali ipsarum materialium rerum, tamen immaterialem, quia recipiunt eam secundum modum suum. Quod si objiciatur, quia intellectus A non recipit immediate a sensibilibus, sed mediante sensu; dicendum, quod verum est hoc de intellectu conjuncto, non separato, quia lux intellectus separati liberior efficaciorque consistit, quam lux intellectus conjuncti : hinc sufficit per se formam materialem ad intelligibile esse perducere.

Tertii dicunt, quod per species innatas cognoscunt singulare. Et horum positio triplex est. Aliqui etenim dicunt, quod species illa qua cognoscunt singulare, universalis est in se, sed per ejus applicatio- B nem appropriatur singulari, sicque per eam ab angelo singulare cognoscitur. Sed contra, quia aut angelus præcognoscit id cui applicat speciem universalem, et ita sine illa et ante applicationem hujusmodi cognoscit singulare; aut non, et sic fortuito applicat eam, non elective. — Alii dicunt, quod angelus habet species universales totius universi secundum genera et species omnium decem generum, atque per compositionem diversarum specierum C singulare cognoscit, sicut quis noscit aureos montes quos nunquam vidit, conjungendo aurum cum monte. Sed contra, quia conjunctio universalium formarum nunquam facit singulare, nisi determinata addatur materia. — Alii dicunt, quod angelus cognoscit singulare per species neque universales neque singulares, sed quasi universales, habentes vim singularium. Quemadmodum enim Deus per formam unicam in re, solaque ratione seu respectibus multiplicatam, multa cognoscit; sic angelus D per formas specierum sub diversis respectibus singularia noscit. Porro hæ species seu formæ intelligibiles, universaliores sunt, et nihilo minus efficaciores, quia simpliciores, atque æternis ideis similiores, in superioribus quam in inferioribus angelis. Contra istud objicitur, quia sic angelus uno cognosceret multa : quod proprium esse videtur cognitionis divinæ. — Hæc Petrus, qui inter has opiniones non præeligit unam alteri, sed qualiter unaquæque probabiliter queat teneri, declarat.

Porro Richardus determinans, an intelligentia seu angelus cognoscat per species : Angelus, inquit, cognoscit aliquid per essentiam suam, videlicet se : quoniam Sap. IX, 15. intellectui quem corruptibile corpus non aggravat, similitudo non est necessaria ad cognoscendum aliquid creatum, nisi ad hoc, ut intellectus similior fiat intelligibili actualiorque respectu illius, et determinetur ad intelligibile ipsum, atque per similitudinem suam intelligibile aliquo modo sit in intelligente. Angelus autem per essentiam suam est similior sibi ipsi, quam per quamcumque intelligibilem speciem, actualior quoque respectu sui ipsius, et sufficienter determinatus ad se, ac verius in se ipso per essentiam suam, quam intelligibile sit in intellectu per speciem. Et ideo per essentiam suam angelus intelligit semetipsum. — Denique alia a se realiter in se exsistentia, ut habitus, cognoscit per ipsa, non per speciem : quia per ipsos habitus intellectus angelicus est sufficienter informatus et determinatus ad eos cognoscendos. Non tamen est ita de anima mole corporis prægravata, quæ venit in cognitionem habituum incipiendo a cognitione objecti, et inde veniendo ad cognitionem actus. — Alia autem a se quæ non sunt realiter in eo, angelus cognoscit per species rerum, ut probatur ex introductis. Si autem objiciatur, quod ut dicitur in libro de Causis, omnis intelligentia scit res per hoc quod est intelligentia; est autem intelligentia per essentiam suam : ergo per essentiam suam cognoscit res. Dicendum est, quod intelligit res per hoc quod est intelligentia, quia proprietas intelligentiæ est scientia; vel intelligit res per hoc quod est intelligentia speciebus entium informata.

Amplius de hoc, an omnia quæ angelus cognoscit per species, cognoscat per species concreatas, respondet : Non omnia quæ angelus naturali cognitione cognoscit per species, per species cognoscit concreatas : imo aliqua per concreatas species noscit, ut universalia omnium naturalium rerum, multa quoque singularia incorruptibilia; quædam vero cognoscit per species a rebus acceptas. Experimur quippe in nobis, quod habemus in intellectu speciem alicujus rei modo actualiter non exsistentis, et postea exsistentis. Si ergo vis apprehensiva mea non recipit de novo aliquid a re illa, nec aliter disponitur, cognitio non mutatur quam ante de re illa habebam. Ergo si angelus nil penitus reciperet ab his rebus, non aliter cognosceret eas naturali cognitione dum sunt, quam ante : sicque sequeretur, quod naturali cognitione multorum futurorum contingentium haberet notitiam. Quod est falsum, quum et Damascenus libro secundo testetur, quod futura, scilicet contingentia, nec angeli nec dæmones naturali cognitione noverunt. Unde quod aliqui contra hæc dicunt, quod res aliam habet relationem ad suam speciem in intellectu angelico, quando est et antequam est, parum valet : quia manente eadem dispositione intellectus angelici, res exsistens non habet aliam relationem sub ratione qua repræsentata est ad intellectum angelicum, quam habuit antequam esset ; manente vero æquali dispositione intellectus, atque æquali relatione rei ad intellectum sub ratione qua repræsentata est, potest intellectus æqualiter rem illam cognoscere naturali cognitione. — Itaque angeli ab inferioribus istis intelligibilem recipiunt similitudinem, non per virtutem inferiorum, nisi instrumentaliter : quoniam angelus per suum intellectum activum principaliter, et per similitudines inferiorum instrumentaliter, educit de potentia sui possibilis speciem intelligibilem, per quam habet de novo aliquam inferiorum notitiam; estque illa operatio naturalis, sicut in nobis est naturalis operatio intellectus agentis. — Hæc Richardus. Qui in his parumper a Thoma recedit. Nec apparet quomodo per similitudines inferiorum instrumentaliter angelus agat hoc, nisi similitudines illæ mentem moverent angelicam ad hujusmodi eductionem; nec videntur

A eam posse movere nisi ei aliquid imprimendo, quod non videtur possibile.

Verum de his non audeo assertorie judicare, quum certum sit nos a plena, clara et certa notitia angelicarum proprietatum, virium et operationum, tam naturalium quam gratuitarum, vehementer deficere : quippe qui a sensibilium cognitione eatenus caligamus.

Evidens quoque hujus est signum, quod doctores de his tam diversimode sentiunt. Nam et Bonaventura circa hæc recitat præinductam responsionem Alberti, cui et B Thomas concordat; ac improbat eam : Difficile, inquiens, est videre, qualiter species queant in angelo multiplicari. Species enim unius rei non generat speciem rei omnino differentis a se, nec eadem species multiplicat se in anima secundum numerum, quum in una sit anima, quemadmodum et unius objecti una est species in uno speculo indiviso.

Deinde positionem ex Richardo narratam refert et reprobat : Hæc (dicens) positio videtur includere duo opposita, puta, C quod angelus habeat species universalium, postque suscipiat species singularium. Species quippe singularium ejusdem naturæ specificæ non nisi numero differunt, et impossibile est accidentia ejusdem speciei in eodem subjecto esse diversa numero. Nullus igitur intellectus potest habere duas intelligibiles species hominis : ergo si habet unam innatam, non potest aliam ejusdem speciei recipere, sicut nec duæ albedines in eodem sunt corpore, id est in eadem corporis parte. Quod si dicas, D duarum albedinum similitudines in eodem aere esse, diversa quoque lumina ejusdem naturæ, ut divinus Dionysius ait, et facies duorum hominum in eadem imagine; non est simile, quoniam idola seu similitudines et lumina distinguuntur in medio per suas origines. Sicque videtur dicta positio implicare contraria. — Amplius, si species est totum esse formale individuorum, ut dicit Boetius, nec est individuatio nisi ex conjunctione formæ cum materia; si species in intellectu exsistens omnino abstrahit a materia, nullo modo est in eodem intellectu ponere formas seu species diversas solo numero differentes. Si ergo intellectus angelicus habet omnium universalium species innatas, nullam ulterius recipit speciem, sed sufficienter per illas omnia noscit.

De Divin. nom. c. II.

Consequenter tertiam ponit opinionem, quæ complectitur in se positionem quam sequitur Thomas, et unam earum quas recitat Petrus : Hinc, inquit, est tertia positio, quod angelus omnia noscit per species innatas, non quia non possit de novo recipere species, quia si Deus novam crearet naturam, angelus aut illam nesciret, aut de novo speciem ejus reciperet : ideo hæc non est ratio, sed hoc, quod Deus gloriosus et benedictus intellectum angelicum possibilem tot speciebus implevit, quod per eas potest cognoscere omnia sine nova receptione. Ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia se ipso sit in actu, vel quia sit actus purus, sed quia per species factus est in actu. Deus etenim in angelis concreavit species universales rerum omnium fiendarum, per quas possunt omnia universalia cognoscere, et etiam singularia, sed non nisi componant eas ad invicem : ut si habeam apud me speciem figuræ, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et componam ad invicem, cognoscam sine nova speciei receptione individuum in propria natura. Attamen quoniam talis compositio esset fictio atque deceptio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad rem ipsam : ideo angelus singularia non cognoscit, nisi dirigat suum adspectum supra cognoscibile ipsum, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se; sicque habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem ejus statim reciperet. Hæc positio magis placet, quoniam concors est rationi, et philosophiæ, ac Scripturæ. — Hæc Bonaventura. Verum huic opinioni objici potest, prout tangit Richardus, quod

Cf. p. 252 B.

directio intellectus angelici super cognoscibile, non potest esse nisi illud cognoscat; et ita cognosceret singulare antequam componeret in se diversas species ad illius habendam notitiam.

Insuper de his Alexander multa conscribit; atque de modo quo angeli cognoscunt se invicem, tractans : Quadruplex, ait, est modus cognoscendi angelum unum ab alio. Primus est per effectum : qui modus angelo ac animæ est communis. Quemadmodum enim una anima noscit aliam in suis effectibus, ut est, movere corpus, conferre sensum et locutionem, atque per hujusmodi actus devenimus ad cognitionem potentiarum, per agnitionem quoque potentiarum ad agnitionem essentiæ; sic unus angelus potest cognoscere alium per suos effectus. Sunt namque quædam operationes mirabiles, quæ nequeunt fieri nisi ab angelo, per quas etiam homo potest devenire ad cognitionem angeli. Verbi gratia, scimus quod anima prona est ad lapsum, nec ex se habet non labi frequenter : sicque deprehendimus, quod non labi frequenter, ex alterius habet custodia, videlicet Dei aut angeli. Deinde elicimus, quod hoc non est solum ex Dei custodia, sed magis ex quadam speciali custodia, quæ data est ei ob suam nobilitatem : et hæc est custodia angeli. Si ergo nos per cognitionem actuum angelorum devenimus ad eorum notitiam, multo fortius unus angelus ad cognitionem alterius : quoniam vident angeli effectus suos inter se magis quam animæ suos; et angeli boni ac animæ sanctæ melius quam angeli mali et animæ pravæ, propter majus posse quod in sanctis est ex gratia. Alius modus cognoscendi est per Scripturas, ex quibus cognoscimus eos diversos, ac diversis modis apparuisse, atque in diversis locis. Tertius et quartus sunt circumscripta omni operatione : et hoc est simpliciter noscere. Quod contingit dupliciter, utpote, in Verbo æterno, et in proprio genere sive in se. His etenim duobus modis unus angelus cognoscit alium. Et secundum hunc quartum modum cognoscendi angelum, scilicet in se, dicimus quod unus angelus cognoscit alium per speciem, non innatam, sed potius acquisitam, quam ipse sibi facit in se. Et concedimus, quod in angelo est duplex natura seu potentia, una dandi formas intelligibiles, alia recipiendi eas ab alio. Hæ quoque naturæ exstant in angelo sicut in anima : est enim in eis proprietas speculi, et sic possunt recipere formas intelligibiles; et ratio luminis, et sic possunt eas dare, non tamen secundum rationem luminis proprii, sed divini superinfluentis. — Dicimus ergo, quod unus angelus cognoscit alium per speciem seu similitudinem suam, et accipit illam a specie alterius angeli, quoniam similitudinem accipit speciei illius : quam fertur accipere ac sibi conferre, quoniam facit quod in se sit. Contrario autem modo est hoc in intellectu angelico et in intellectu possibili animæ. Intellectus quippe angelicus non abstrahit dum alium unus intelligit, quum immateriales sint angeli. Concedimus quoque, quod non sufficit mutua angelorum præsentia, sed ultra requiritur conversio cognoscentis supra cognitum, accipiendo similitudinem ejus, ut dictum est. Nec requiritur adjutorium extrinsecum. Unde Bernardus in homilia quinta super Canticum : Nec brutus nec angelicus spiritus ad ea capienda quæ beatam et spiritualem faciunt creaturam, suis ullo modo corporibus adjuvantur : ille quidem pro innata stoliditate non capiens; iste vero pro excellentioris gloriæ prærogativa non indigens.

Præterea quæritur, an unus angelus alium noscat tripliciter, puta, in Verbo, et in se ipso cognoscente, atque in proprio genere rei, sicut tripliciter noscit ceteras creaturas. Dicendum quod imo. Cognitio enim qua angelus cognoscit aliquid in se ipso, non est tantum de re fienda, sed etiam de re facta : quemadmodum artifex potest videre in se tam rem fiendam quam factam. Omnia quoque cognoscit in Verbo æterno atque in genere proprio.

Insuper quæritur, qualiter angelus cognoscat corporalia et inferiora, quæ in ipsum agere aut speciem ei imprimere nequeunt. Dicimus, quod sicut lux habet potentiam multiplicandi se in diversis partibus aeris, et etiam ipsam speciem colorati; sic angelus quum sit lumen, habet tantum posse, ut similitudini corporali det esse spirituale ac intelligibile, sicque intelligat illam. Ideo illa non agunt in angelum, sed ipse potius agit in illa, sicut nobilius in ignobiliora.

Iterum quæritur, quomodo angelus bonus ac malus cognoscant habitus naturales et acquisitos atque gratuitos, ut justitiam naturalem et acquisitam ac gratuitam. Habitus namque cognoscuntur per proprios actus. Quum igitur angelus malus non habeat actus illos, videtur quod illos non noscat. Dicendum, quod noscunt justitiam naturalem et acquisitam per species suas, quæ tamen species non sunt aliud quam res ipsæ. Verumtamen secundum Augustinum, angelus bonus cognoscit justitiam speculative et practice, quoniam præsens est in suo intellectu atque affectu; sed malus speculative tantum, habendo eam cognitive tantum in intellectu : sicque habet eam secundum quid; bonus vero angelus habet eam simpliciter. Imo angelus malus cognoscit justitiam non solum per speciem, sed item per privationem. Si vero quæratur, unde habet angelus malus speciem justitiæ ac habituum ceterorum : dicendum, quod ab exordio creationis datæ sunt ei a Deo, nec eas amisit peccando; et eas habere, est ei pœna. — Porro de justitia gratum faciente dicimus, quod angelus bonus eam cognoscit per se ipsam; malus vero per ejus effectum, videndo gratuita opera, quæ et subtilius ac majori experientia videt quam homines, ut asserit Augustinus libro de Divinatione dæmonum. Gratiam autem non videt, nec per se ipsam, nec per speciem : quia nec ejus intellectus nec ejus affectus est deiformis. — Hæc omnia Alexander.

Qui exprimendo qualiter angelus cognoscit inferiora, loquitur juxta doctrinam illorum qui dixerunt visionem fieri extra mittendo. Et alia quædam scribit, quæ opinabiliter sunt prolata. Obscurum quoque videtur, quod dicit angelum malum cognoscere justitiam naturalem et acquisitam per speciem quæ sit ipsa res, puta justitiæ habitus, quum tamen nullam in se realiter justitiam habeat.

Præterea Durandus circa hæc scribit prolixe, respondendo ad hoc, an angeli cognoscant per essentiam suam, an per species : Duo, inquiens, sunt videnda. Primo, quomodo intelligere fiat in nobis; secundo, quomodo in angelis.

De primo est duplex opinio. Una, quod intelligere in nobis sit actus intellectus informati per speciem rei : quæ opinio videtur inepta, quia secundum hoc actus intelligendi magis principiaretur a specie illa intelligibili quam ab intellectu, quum species illa esset quasi formale principium. Alii dicunt, quod intelligere et sentire per hoc solum fiunt in nobis, quod objectum movet potentiam, non causando in ea speciem aliquam objecti repræsentativam, nec actionis elicitivam, sed immediate causando ipsum intelligere atque sentire. Illud enim ad quod aliquid se habet in potentia, fit actu in ipso ab agente proportionato, et non per aliud; sed potentia apprehensiva, ut sensus et intellectus, solum est in potentia ad apprehensionem : ergo per objectum proportionatum sensui aut intellectui, solum fit in actu.

Verum ut horum veritas clarius pateat, sciendum quod intelligere et sentire non dicunt aliquid reale superadditum potentiæ sensitivæ et intellectivæ, faciens compositionem realem. Nam actus primus est forma, ut intellectus in homine, et calor in igne. Actus vero secundus est operatio, ut intelligere et calere. Operatio autem formæ non potest esse ab ea distincta, quæ est actus primus : quia tunc operatio non esset actus secundus, sed primus. Forma namque quæcumque, substantialis vel

accidentalis, dicit actum primum. Et rursus, si operatio secundum se esset aliqua forma, ejus esset aliqua operatio, sicque procederetur in infinitum : quoniam formæ esset forma, et operationis operatio. Ergo operatio formæ non est forma ei addita. — Insuper dico, quod intelligere et sentire sunt in nobis per se a dante sensum vel intellectum, quod est creans vel generans; ab objecto autem, sicut a causa sine qua non. Quum enim nil addant supra potentiam, sunt ab eodem a quo ipsæ potentiæ. Actus quoque proprius speciei, est a dante formam, per quam res in specie ponitur. Insuper species nullo modo requiritur ad actum intelligendi, nisi solum ut repræsentet objectum, et in hoc est causa sine qua non.

Angelus vero intelligit se et alia : se quidem per essentiam suam, non per species, ut concedunt philosophi atque theologi. Alia vero, secundum communem opinionem, intelligit per species ei influxas, non acquisitas. Sed hoc stare non valet, quia secundum hoc, semper de necessitate intelligeret actu omnia quorum species habet, quum ad actualem intellectionem non plus exigatur quam intellectus et objecti præsentia. Dicendum ergo, quod angeli non intelligunt alia a se per species, nec etiam per suam essentiam, sed per ipsarum rerum præsentiam in se aut in causis suis : quæ præsentia non attenditur secundum situm, sed secundum ordinem, qui hoc facit in spiritualibus, quod situs in corporalibus. Quem ordinem non puto esse nisi proportionem intellectus angelici ad omne quod naturam entis participat. — Hæc Durandus.

Verum quid de ista materia sit tenendum, dictum est supra primum, distinctione tertia, ubi errores hujus opinionis sunt reprobati. Ideo sufficit ista hic brevissime tetigisse. Et breviter, in hac quæstione scribit iste Durandus tot et tam manifestos errores, ut videatur indignum contra eos arguere. Sunt etiam contra communem solidamque doctrinam omnium

Cf. t. XIX, p. 262 C et s.

A authenticorum scholasticorum doctorum, Alexandri, Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, Petri, Richardi, Ægidii, Guillelmi Parisiensis, et domini Antisiodorensis. Quid enim est dicere, quod operatio mentis creatæ non differat realiter ab ejus essentia seu potentia, et quod non superaddat potentiæ quid reale, ita quod contemplatio et dilectio non sint aliquid superadditum intellectivæ potentiæ ac voluntati? Quo dato, mox sequitur quod merita et demerita seu actiones meritoriæ et demeritoriæ in- B teriores, non sunt aliquid reale ultra præfatas vires, sicque non sit aliquid reale in sanctis et electis angelis mentibusque humanis, per quod Creatori complaceant et vita æterna condigni sint, præter et ultra id quod est in dæmonibus atque iniquis hominibus. In omnibus enim his sunt potentia intellectiva et voluntas. Et si actiones immanentes virium harum non sunt aliquid reale superadditum viribus istis, nec realiter distinctæ ab eis, constat quod nihil reale sit in electis et virtuosis, C per quod complaceant Deo et beatitudine digni sint, quod non exsistat in reprobis ac iniquis. Ideo error iste est stolidus, ne dicam hæreticus.

Persuasiones quoque a Durando inductæ, levissimæ sunt ac nullius valoris. Unum namque et idem respectu diversorum vocatur actus primus et actus secundus, quemadmodum etiam unum ac idem respectu diversorum est formale ac materiale. Nonne anima est actus primus sui corporis, et ultra forma substantialis suæ D materiæ? et tamen anima respectu Creatoris est actus secundus, et per modum rei materialis se habens, recipiendo influentias sui actoris. Esse quoque dicitur actus primus, et operatio actus secundus : et tamen esse per comparationem ad formam seu essentiam, a qua fluere perhibetur, est quasi actus secundus et sequens. Similiter operatio interior, quæ est actus secundus respectu ipsius esse, est actus primus respectu actus exterioris ab interiori actu manantis : quemadmodum lo-

qui, et consilium auxiliumque foris impendere, procedunt ex conceptu interno et dilectione seu pietate mentali. Denique, quamvis species intelligibilis sit principium formale inexsistens, atque ad actualem intellectionem causaliter conferens et concurrens, ex hoc tamen non sequitur quod species illa sit magis causa intellectionis quam ipsa vis intellectiva : imo dico, quod ipsum suppositum est potissime principium actionum, deinde forma substantialis, tertio potentia. Suppositorum quippe est, esse et agere atque pati. Species vero intelligibilis quamvis uno modo se habeat per modum formalis principii, non tamen per modum formalis principii principalis, sed concausalis : præsertim quum sit accidens debilis entitatis, in intellectu sortiens fulcimentum. — Amplius, non est inconveniens quod formæ sit forma, sicut potentia est in anima, et virtus in potentia, et actio in utroque. In talibus tamen unum se habet aliquo modo per modum materiæ, et aliud per modum formæ, in quantum unum perficit aliud. Sic et operationis potest operatio esse, secundum quod una procedit ex alia; non tamen in infinitum. — Infinita his consimilia possunt erroribus objici jam prætactis, sed his indignum est immorari.

Quodl. v, quæst. 14. Verum Henricus in suis Quodlibetis partim concordat cum positione ex Durando narrata, affirmans quod angelus non cognoscat intelligibilia per species eorumdem, sed per habitus scientiales : ita quod ad actualem intellectionem sufficiunt tria hæc, intellectus seu vis intellectiva, habitus scientialis, et intelligibile objective præsens et in ipso habitu splendens, non inhærens. Quod autem in angelis non sint ponendæ species intelligibiles probat, quoniam sequeretur quod infinitæ essent species in ipsis, sicut in Deo sunt infinitæ ideæ, eo quod nati sint intelligere intelligibilia omnia. Et item, si per species rerum eis impressas intelligerent, necessario semper et in actu simul omnia alia a se

A intelligerent, quum species illæ eis indesinenter præsentes consistant, naturaliterque præsentent intellectui suum intelligibile.

Deinde grandem inducit perscrutationem, qualiter intellectus angelicus fiat de potentia actu intelligens. Quocirca inter cetera scribit : Intellectus angelicus non intelligit neque de potentia in actum perducitur per objectum sibi ab alio præsentatum, sed habet in se habitum scientialem perfectum ad omnia a se naturaliter cognoscibilia : qui habitus est virtualiter B omnia ab angelo ipso scibilia, naturalemque colligantiam correlationis habet ad ipsa. Et angelus in habitu tali creatus, mox naturaliter inclinatur ad concipiendum rerum simplices quidditates; et tanto plus ad istas quam ad illas, quanto essentialius ordinatur ad istas quam ad alias : ut forte ad cognoscendum quidditatem essentiæ suæ, seu creaturæ magis abstractæ et actualis, plus de intelligibilitate habentis. Et tunc demum quum actu perfectus est in habitu primo, libero voluntatis imC perio ex habitu scientiali discurrit ad singula tam complexa quam incomplexa intelligenda, discursu quo cognoscitur hoc post hoc, non hoc ex hoc. — Hæc Henricus.

Contra cujus positionem disputatum est satis supra primum : nec enim apparentiam habet, nec ejus motiva concludunt. Cf. t. XIX, p. 262 C et s. Non enim oportet in angelis aut intelligentiis tot ponere species, quot in Deo benedicto ideas, quum ipse incomprehensibilis et incircumscriptibilis Deus in inD finitum plura intelligat quam aliqua mens creata, præsertim intelligentiæ simplicis visione. Sufficit quoque in angelis ponere species universi; et si alia quoque quædam cognoscere queant, non tamen eorum capacitas est immensa. — Insuper, speciebus intelligibilibus suis utuntur secundum suæ dispositionem naturæ, videlicet intellectualiter et libere, et prout sunt cognoscitivæ, sicut paulo infra tangetur. Nec magis necessario utuntur speciebus quam habitu scientiali, quorum

utrumque inseparabiliter ad actum intelligendi concurrit. — Imo secundum Henricum sequi videtur, quod cuncta cognoscerent simul, quum dicat habitum scientialem unicum esse in quolibet angelo : quod item reputatur erroneum. Quamvis enim plura cognoscant per habitum unum, quam intellectus humanus, non tamen Creatorem et creata. Immaterialia quoque et materialia, naturalia et supernaturalia, substantialia et accidentalia, [non] unico habitu scientiali cognoscunt. Nec omnia ista tam distincta, diversa et varia, in eodem habitu scientiali resplendent tam clare ut per eum distincte intelligantur : ideo proprie intelligibiles species requiruntur, et habitus plures. — De hac quæstione invenies præfatum doctorem Quodlibeto quinto loquentem.

At vero Scotus quoque hic recitat ac improbat opinionem Henrici, sic arguens : Inconveniens est quod intellectus creatus perfectus, ex toto causarum naturalium ordine non possit in actum intelligendi intelligibile ei proportionatum, quia hoc potest imperfectior intellectus, puta humanus, qui cum phantasmatibus et intellectu agente potest exire in actum suum. Sed hoc sequitur, si angelus non intelligit nisi per habitum istum : quoniam habitus iste a solo Deo est, et sic omnes causæ naturales non possunt habitum hunc causare.

Verum hæc ratio Scoti videtur infirma. Quamvis enim hic habitus scientialis angeli a solo sit Deo per concreationem, tamen quum naturaliter competat angelo, quemadmodum calor igni, inter causas naturales est computandus respectu actus intelligendi. Eadem quoque ratio contra positionem Scoti posset adduci. Ipse etenim ait, quod angelus intelligit se per essentiam suam, ita quod sua essentia sibi sit ratio cognoscendi se sine aliquo repræsentante actum intelligendi naturaliter præcedente. Certum est autem, quod essentia angeli a solo sit Deo per creationem, quemadmodum scientia illa habitualis seu habitus scientialis.

A Secundo sic arguit Scotus : Si angelus non potest intelligere essentiam suam nisi ut relucet in habitu illo, aut hoc est, quia objectum non est intelligibile nisi sit relucens in habitu, aut quia non est huic intellectui (puta angelico) intelligibile nisi ut ita relucens, aut quia non est proportionabiliter præsens in ratione intelligibilis nisi sit præsens per informationem. Non primo modo : quia sic Deus non posset illam cognoscere nisi per habitum, vel nisi in habitu, quia non potest cognoscere
B aliquid nisi sit intelligibile. Nec secundo modo : quoniam huic intellectui, scilicet angelico, est intelligibile illud, videlicet essentia angeli, summe proportionatum. Nam omne intelligibile est alicui intellectui proportionatum, nec est objectum magis adæquatum et proportionatum alicui intellectui quam suo. Nec tertio modo : quoniam non requiritur præsentia per informationem, ad hoc quod intelligibile aliquod sit intellectui præsens, alioqui Deus non cognosceret essentiam suam.
C Hinc sufficit quod sit præsens sub ratione qua intellectus potest ad eam redire reditione completa. Est ergo proportionatum intellectui ejus, præsentatum eidem præterquam per habitum : et ita est alio modo intelligibile quam per habitum scientialem. — Multa consimilia ad idem probandum Scotus inducit.

Insuper prætactam suam positionem, videlicet quod angelus intelligit se per suam essentiam, probat sic : Objectum habet causalitatem aliquam partialem respectu
D intellectionis, et hoc, in quantum est actu intelligibile; et intellectus habet suam causalitatem respectu ejusdem actus, secundum quam concurrit cum objecto ad talem actionem perfecte producendam : ita quod duo hæc, quando sunt unita, sunt una integra causa respectu intellectionis. Et ex hoc arguo sic : Omnis causa partialis quæ est in actu perfecto sibi proprio, secundum quod talis causa, potest causare causalitate sibi correspondente effectum; et quando unita est alteri causæ partiali in

suo actu, potest cum ea perfecte causare. A Sed essentia angeli est de se in actu primo correspondente objecto, quia de se est actu intelligibilis, atque ex se unita intellectui, sicut objectum, quod est altera causa partialis : ergo potest immediate cum alia causa partiali unita, habere actum perfectum intellectionis respectu suæ essentiæ. — Hæc Scotus, qui in his rationabilius Henrico loqui videtur.

Insuper quærit Scotus, utrum ad hoc quod angelus distincte cognoscat quidditates creatas alias a se, necessario requiratur quod habeat proprias ac distinctas rationes cognoscendi illas. Quocirca refert et impugnat opinionem Henrici : Gandensis, Cf. p. 258 C. inquiens, Quodlibeto quinto dicit, quod angelus cognoscit omnes quidditates per unum habitum scientialem. Nam quamvis habitus ille sit in intellectu ut forma in subjecto, tamen objectum non est in eo nisi objective splendens in habitu. Quamvis enim habitus ille sit de prima specie qualitatis, tamen super ipsam scientiam fundatur essentialis respectus ad scibile : C qui respectus ab ea separari non valet, ita quod intellectus capere eam non potest nisi capiendo scibile respectu cujus est, propter naturalem colligantiam correlationis quam habet ad illud. — Per unum quoque habitum scientialem possunt plura objecta esse præsentia menti, quoniam habitus ille virtualiter continet intelligibilia multa circa quæ versatur scientia, et tanto actualius, quanto simplicior est : ita quod si essent infinitæ species creaturarum, unicus habitus iste sufficeret ad in- D telligendum easdem, etiam (in infinitum procedendo) unam post aliam ; et hoc tanto facilius atque limpidius singula intelligendo, quanto habitus ille magis fuerit indeterminatus in sua natura, secundum quod angeli superiores dicuntur intelligere per habitus universaliores et simpliciores quam inferiores.

Alia opinio dicit, quod non oportet in angelo ponere proprias rationes respectu singularum quidditatum creaturarum : quoniam licet inferior angelus intelligat quidditates diversas per plures rationes noscendi, superior tamen bene potest cognoscere per unam aliquam rationem, prout duodecimo Angelicæ hierarchiæ divinus Dionysius probat, quod angeli superiores universaliorem habent scientiam quam inferiores. — Hæc opinio cum præcedenti coincidit in hoc, quod sicut illa præcedens ponit, quod infinitæ quidditates cognosci possunt per unicum habitum, quantum ex parte ipsius est : sic ista ponere habet, B quod in uno seu summo aliquo angelo sit una ratio repræsentans omnia, et non tot quidditates quin plures; aut saltem quod perpaucæ rationes seu species sint in eo.

Sed hæc opinio stare non valet : quoniam omnis una ratio cognoscendi, habet unum objectum adæquatum sibi, in quo includuntur perfecte omnia per hanc rationem cognoscibilia. Sed hæc ratio una quam ponit prætacta opinio, non habet objectum aliquod includens virtualiter omnes alias quidditates secundum totam cognoscibilitatem ipsarum. Ponitur namque præcise habere pro objecto cuncta creata, nullaque creatura sic omnes includit. — Hinc etiam prima opinio est inepta. Non enim in uno habitu possunt tam diversa et multa distincte relucere.

Ideo dico, quod angelus ad cognoscendum distinctas quidditates, habet rationes cognoscendi distinctas. Habet enim rationes cognoscendi alias ab ipsis essentiis cognitis, repræsentantes eas : quæ rationes vere et proprie dicuntur intelligibiles species. Et si ab aliquibus nominentur habitus, hoc accidentaliter convenit eis : ratio etenim habitus accidentaliter convenit speciei prout species est in intellectu, a quo difficulter deletur. Insuper dico, quod angelus quamlibet quidditatem aliam a se, et etiam suam, potest cognoscere per species, et item per ipsarum essentias : per essentiam quidem, cognoscendo rem cognitione intuitiva, scilicet sub ratione qua præsentatur in actuali exsistentia; per speciem vero, cognoscendo cognitione abstra-

ctiva. — Hæc Scotus, qui contra dicta Henrici argumentatur diffuse, et (ni fallor) idonee.

Insuper Parisiensis libro secundo de Universo : Restat (inquit) scrutandum de naturalibus angelorum scientiis, qui a sapientissimis appellantur clarissima specula ac lucidissimi libri rerum ab eis naturaliter cognitarum. Et dictum jam est, quod Cf. p. 228 A. non decuit eos in scientiis naturalibusque virtutibus esse æquales propter decorem eorum ac universi, qui provenit ex varietate et inæqualitate pulchritudinum harum. Quumque scientiæ dicantur æquales aut claritate, sive certitudine, aut amplitudine (quia scientia *propter quid* et scientia *quia*, amplitudine possunt esse æquales in aliquo, ut quando versantur circa eadem tantum, aut circa æqualia numero : attamen certitudine aut claritate nequeunt esse pares, quum scientia *propter quid* semper luminosior certiorque consistat, utpote prior, atque ex ipsis principiorum luminibus tanquam ex maximis splendoribus scientialibus emicans; scientia vero *quia*, ex minoribus et posterioribus luminibus, et tanquam tenebris ignorantiæ vicinioribus) : hinc scientiæ angelorum non sunt secundum claritatem certitudinemque æquales, sicut nec naturales eorum virtutes. Si vero æquales sint secundum amplitudinem et extensionem, ita ut nihil cadat in scientiam unius ipsorum, quod non cadat in scientiam singulorum, nihilo minus restat investigandum, utrum omnia scibilia in uniuscujusque eorum cadant scientiam, an quædam sic, et quædam non; et rursus, an cuncta scibilia cadant in quorumdam scientiam, in quorumdam vero non nisi quædam; et quæ vel cujusmodi sint illa, et quæ causa diversitatis hujusmodi.

Dico ergo in primis, quia si virtus intellectiva in eis perfecta est sua naturali perfectione, habet totum in effectu seu actu quidquid naturaliter in potentia habet : omnia ergo scit actu quæ in potentia

A noscit. Constat autem quod intellectus purus a corruptione et obscuratione, naturaliter habet in potentia scientiam omnium præteritorum, præsentium et futurorum. Quemadmodum enim visus se habet ad visibilia, sic intellectus talis ad omnia intelligibilia. Quare sicut si perficeretur potentialitas visus, ita quod totaliter ac perfecte redigeretur ad actum, omnia visibilia apud ipsum essent visa in effectu; sic apud intellectum hujusmodi omnia intelligibilia sunt intellecta seu scita in actu.
B Ergo unusquisque angelorum est sciens omnia præterita, præsentia et futura in effectu. — Amplius, si quis eorum non est sciens nisi quædam, et non omnia, in parte imperfecta est virtus intellectiva ipsius, et in parte perfecta. Hæc autem dimidiatio non decet divinæ munificentiæ largitatem in angelis suis. — Amplius, id quod deest perfectioni angeli, aut est acquisibile per doctrinam, aut exspectat largitionem Creatoris. Si per doctrinam, jam dudum est acquisitum, quum tot millia annorum a
C creatione fluxerint angelorum : nisi forsitan quis delirans, dicat eis defuisse doctorem. Si vero a Creatore danda est angelis illa perfectio, quid retardavit aut prohibuit largitatem ipsius, ut quum dederit alteram partem perfectionis istius, non donaverit et reliquam?

Sed forsan quis dicet, quia earum rerum scientiam contulit angelis Deus, quarum scientia eis utilis aut necessaria fuit. Multæ quippe res esse videntur, quarum scientia eis non prodesset : ut est scientia
D numeri arenæ maris, aut guttarum pluviæ, seu muscarum quæ quotidie generantur vel pereunt. — Dico, quod iste est sermo hominis ignorantis perfectionem angelorum et animarum nostrarum, ipsamque veritatem atque nobilitatem perfectionis. Etenim si nulla videatur necessitas aut utilitas nosse numerum arenæ maris, aut aliquid de aliis talibus; gloria tamen non modica est scientia tam difficilium, et intellectui nostro in isto statu sciri impossibilium. Gloria etiam magna est, imo com-

plementum pulcherrimum gloriæ, qualem A vis intellectiva naturaliter potest habere, impletio possibilitatis naturalis absque diminutione, et evacuatio integra potentialitatis et imperfectionis. Nam et imperfectus est liber qui non est totus inscriptus, indecorumque caput quod non est totum pilis ornatum.

Quum igitur ista sit natura angelorum, ut naturaliter creari non valeant nisi perfecti naturali perfectione quantum ad intellectum, cujus naturalis perfectio est completa scientia naturalis (hoc est natu- B raliter indita seu innata) eorum quæ naturaliter sunt scibilia; quemadmodum pisces multi nequeunt nasci nisi perfecti integritate membrorum suorum, virtutibus quoque animalibus motivis et apprehensivis, propter quod nati, mox natant ad pastum, quod et in volatilibus multis ita se habet : quanto magis in substantiis separatis ita se habere oportet? præsertim quum earum perfectio nec tempus nec moram ullam requirat, quemadmodum in hominibus (qui et sine dentibus generan- C tur) et animalibus multis videmus. Virtus enim intellectiva nihil per partes aut successive recipere potest, sed ex necessitate tota simul ac subito illuminatur; similiter vis motiva seu affectiva angelorum, virtute tota simul et repente perficitur. Idcirco in eorum creatione oportuit eos illuminari totaliter ac subito scientia naturali completa, quantum ad vim intellectivam; perfici quoque totaliter ac subito bonitate integra, quæ est totus decor naturalium virtutum, quantum ad vim motivam. Am- D plius, tota eorum perfectio desuper venit, nec ab inferioribus quidquam recipiunt. — Nec ita prædicta intelligo, quin adhuc a Creatore possint recipere dona ipsius : ipse enim in eis potest augere naturalia dona sua; de supernaturalibus etiam et secretis mysteriis potest eos docere. Verum naturalis substantiarum separatarum scientia duobus modis est limitata : primum, limite seu termino naturalium rerum, quarum fines scientia illa exire non sinitur; secundo, necessitate vel utilitate rerum quarum solarum cognitio ipsis necessaria utilisve consistit. — Hæc Guillelmus.

In cujus verbis quædam contineri videntur obscura, et a communi doctorum dogmate aliena : ut quod testatur et persuadere conatur, angelis naturaliter notum esse numerum arenæ maris pluvialiumque guttarum, muscarum, et consimilium rerum, omnia quoque præterita, præsentia et futura : de quibus in Ecclesiastico habetur, Arenam maris et pluviæ guttas et *Eccli. I, 2.* dies sæculi quis dinumeravit? Per quod insinuari videtur, quod Creatori proprium sit illa cognoscere. — Rursus, quod ait et probat, angelos in sua creatione in omni naturali scientia atque virtutibus conditos fuisse perfectos, actualiterque suscepisse et habuisse quod capere poterant, et tamen postea loquitur quod dona naturalia poterant in eis augeri, non apparet invicem consonare. — Insuper, quod ait, vim intellectivam eorum nihil per partes aut successione posse suscipere, videtur a philosophis discordare, secundum quos inferiores intelligentiæ a superioribus diriguntur et illustrantur. Unde in libro de Causis asseritur, quod intelligentiæ inferiores projiciunt vultus suos super lumina intelligentiarum superiorum, ut perficiantur ab ipsis.

Ait etiam inter hæc : Prophetici splendores et aliæ illuminationes quæ desursum sunt, totaliter simul ac subito infunduntur. Contra quod objici potest, quod propheticæ revelationes communiter factæ cum imaginaria visione, diuque sæpius durarunt, et successive completæ, angelis sanctis loquentibus cum Prophetis, et exponentibus ipsis per allocutionem internam, aut etiam externam, seu alio modo, significationes imaginariarum et prophetalium visionum : sicut in Isaia, Jeremia, Ezechiele, Daniele et Apocalypsi S. Joannis ostenditur. Imo et Paulus apostolus in raptu suo diu detentus fuit, et verba au- *II Cor. XII, 4.* divit arcana, atque secreta didicit plura; nec totum hoc factum est in instanti. —

Denuo scribit : Quis dicat Creatorem ab initio instituisse arithmeticum aut geometricum, qui nihil habuit numerare aut mensurare ? Cui dicto obviare videtur, quod secundum doctores communiter primo parenti concreata est naturalis scientia rerum, quæ et postmodum Salomoni infusa est. Nec dubium quin primus homo habuit aliqua numerare ac mensurare, suamque sobolem de talibus informare. Sed de hoc infra plenius conscribetur.

Nunc restat exprimere, An angeli plura intelligant actu simul.

Quocirca loquitur Thomas : Causa quare non possunt plura simul intelligi actu, est quam assignat Algazel, dicens : Oportet intellectum configurari actu per speciem suam intelligibilem rei quam actu intelligit, ut sit assimilatio utriusque, quæ ad rei cognitionem exigitur. Quemadmodum autem impossibile est corpus secundum eamdem partem diversimode figurari, sic impossibile est eumdem intellectum simul diversis speciebus ad diversa intelligenda actualiter informari. Hinc quicumque intellectus plura intelligit per species plures, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum præsentem a rebus accipiente. Porro intellectus divinus, quoniam uno (puta per propriam essentiam) universa intelligit, ideo simul actu est omnium. Intellectus vero angeli cognoscit res dupliciter. Uno modo per plures species quæ in suo sunt intellectu : sicque non cognoscit simul plura, nisi in quantum reducuntur ad unam speciem qua noscuntur. Alio modo cognoscit res in uno quod est causa earum, puta in Verbo æterno : et sic potest esse simul in actu cognitionis omnium. Et ista cognitio est quasi formalis respectu præcedentis, a qua angeli nunquam cessant : ideo invenitur sæpius dictum a Sanctis atque philosophis, quod in intellectu angelorum non est successio nec renovatio, scilicet quoad cognitionem rerum in Deo, quamvis sit vicissitudo in quantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

Si autem objiciatur, quia ut S. Dionysius docet, intellectus angelicus est deiformis : ergo instar Dei plura aut omnia simul intelligit. — Rursus, secundum Augustinum, in patria non sunt volubiles cogitationes : non ergo intelligunt angeli unum post aliud, sed omnia simul. — Iterum, tertio de Anima dicitur de intellectu agente humano, quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper : multo ergo plus intellectus angeli indesinenter intelligit quod cognoscit.

De Cœlest. hier. c. VII, XI, XII.

Dicendum ad primum, quod intellectus angelicus dicitur deiformis, non quod omnia simul et uno actu intelligat, nisi in Verbo, sed quia agnitionem a rebus non accipit, et sine investigatione discursuque rationis, et absque adminiculo sensus cognoscit. — Ad secundum, quod cogitationes Beatorum dicuntur non esse volubiles, quantum ad cognitionem rerum in Verbo. — Ad tertium, quod intellectus agens et possibilis, est in angelis et in nobis modo diverso : quoniam intellectus noster vocatur possibilis respectu specierum acceptarum a rebus, per lumen intellectus agentis actu intelligibiles factas*; in angelis vero possibilis appellatur respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas, quas informat, quemadmodum lux colores. Lumen autem intellectuale in angelis sufficit ad habendum distinctam rerum cognitionem : quia hoc ipsum lumen est ex quo formæ intellectuales multiplicantur, quibus intelligentiæ plenæ dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum dicitur semper in actu esse, quoniam incessanter ad aliquid intelligendum actu lucet in angelis, quemadmodum et in nobis, quantum in ipso est ; non tamen oportet ut semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligat in actu. — Hæc Thomas in Scripto.

* *alias* actu eas... facientis

Præterea in prima parte Summæ, quæ- art. 2. stione quinquagesima octava, hoc ipsum declarans : Quemadmodum, inquit, ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis exigitur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum : sicut partes continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, sunt plures : unde nec una operatione nec simul cognoscuntur per sensum aut intellectum. Secundo accipiuntur ut unum in toto : sicque una operatione ac simul noscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur tertio de Anima. Sic quoque intellectus noster simul cognoscit subjectum et prædicatum, prout sunt partes propositionis unius. Hinc multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed prout in uno intelligibili uniuntur, sic simul intelliguntur. — Porro unumquodque est intelligibile actu, secundum quod ejus similitudo seu species consistit in intellectu. Quæcumque ergo per unam speciem intelligibilem queunt cognosci, cognoscuntur ut unum intelligibile : ideo simul noscuntur. Quæ vero per diversas cognoscuntur intelligibiles species, ut diversa intelligibilia capiuntur. Quæ ergo angeli cognoscunt in Verbo, intelligunt una intelligibili specie, quæ est divina essentia : sicque omnia simul cognoscunt. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ una specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis. Ex his constat qualiter illud Philosophi secundo Topicorum sit intelligendum : Contingit multa scire, sed unum solum intelligere. Hæc in Summa.

Insuper in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo ultimo : Omne (ait) hoc est actu intellectum, cujus species intelligibilis est actu in intellectu, ita quod intellectus utitur ea. Quum enim substantia intelligens sit etiam volens, atque per hoc domina sui actus, in potestate ipsius est, dum habet speciem aliquam intelligibi-

A lem, ut ea utatur ad intelligendum actu; aut si habeat plures, ut utatur una earum. Unde et ea quæ scimus, non omnia actu consideramus. Substantia ergo intellectualis per species plures cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam intelligit speciem : omnia quippe illa sunt quasi unum intelligibile, in quantum per unum sunt cognita. Ea vero quæ per diversas species cognoscit, non cognoscit simul. Est ergo in intellectu substantiæ separatæ B quædam intelligentiarum successio; non tamen proprie motus, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Hæc ibi.

De hac demum materia in quibusdam aliter sentit Durandus. Negat namque quod dictum est, quod sicut corpus non potest simul figurari diversis figuris, sic intellectus simul informari non valet diversis speciebus. Omnes enim species intelligibiles in intellectu exsistentes, quantum ad actum informandi, sunt in actu simpliciter, sive intellectus consideret, sive non.

C Secundo negat quod dictum est, quod angelus quum sit liber et volens, potest uti specie una, non alia. Contra quod scribit : Non potest esse quin agente et passo approximatis fiat actio, neque possibile est quin præsente objecto potentiæ cognitivæ necessario fiat cognitio : idcirco in potestate voluntatis non est, quod intellectus noster non intelligat præsentato sibi objecto in phantasmate. Sed quia voluntas facere valet, quod phantasia non phantasietur de aliquo, potest ex consequenti fa- D cere quod intellectus nihil de illo consideret. Quum igitur intellectui angelico per species quas habet, omnia objecta æqualiter præsententur, impossibile videtur quod in potestate sit ejus intelligere unum, non aliud; et uti specie una, non alia. Ideo respondendum, quod angelus semper in actu intelligit se, quoniam indesinenter præsens est sibi. Alia quoque quæ ex solis naturalibus causis dependent, incessanter intelligit actu : quoniam etsi talia non sunt præsentia menti angelicæ secundum

esse exsistentiæ propriæ, attamen ei præsentia sunt secundum esse quod habent in suis causis. — Si vero objiciatur, quoniam sicut unitas motus requirit unitatem termini, sic unitas operationis unitatem objecti : ergo uno actu et simul non potest angelus intelligere plura. Dicendum, quod quum intelligere fiat in nobis per hoc quod intelligibile fit intellectui præsens, consimiliter quoque in angelo, quam præsentiam facit non situs, sed ordo; omnia illa habent rationem unius objecti intelligibilis, unoque actu ab angelo possunt intelligi, quæ ei sub uno valent ordine præsentari. Omnia autem quæ angelus naturaliter noscit, præsentantur ei sub ordine uno, atque in ordine ad unum, puta in ordine ad virtutem cœlestem, quam plene novit, et cui omnes causæ inferiores cum suis effectibus subjiciuntur in aliquo; et omnia talia habent rationem unius objecti, actuque uno queunt intelligi. Quæ autem angelo revelantur, sub alio ordine cadunt, et alio actu intelliguntur. — Hæc Durandus.

Inter has duas opiniones videtur via media eligenda, utpote quod angelus uti potest specie una, non alia, convertendo se libere super unam magis quam ad aliam. Nec in omnibus verum est, quod agente et passo approximatis seu applicatis, necessario fiat actio; sed in his quæ naturaliter invicem agunt. Intellectus quoque participat libertatem. Unde secundum Augustinum super Joannem, nemo credit nisi volens. Denique sicut intellectus libere utitur habitu scientiali, ita et specie intelligibili, quamvis quidam aliter opinentur. In ceteris, ut in solutione instantiæ, defendi potest Durandi opinio : imo si intellectus non posset simul informari pluribus speciebus, videretur redire opinio Avicennæ, quod scilicet actuali intellectione cessante, species intelligibiles non manerent actualiter seu realiter in intellectu. Denique visus exterior simul videt colores diversos, prout sub aliquo ordine situs ei repræsentantur : ergo visus interior, scilicet intellectus, qui visu exteriori multo potentior est, plura simul apprehendere potest, atque ad plures se convertere species modo præfato. — Verumtamen de angelis sanctis sub eorum pia supportatione et correctione omnia dico, quorum eminentia et perfectio pro maxima parte nos latet. Quum enim a certa et plena notitia proprii intellectus et eorum quæ ei insunt et competunt, tam vehementer deficiamus : quanto magis a cognitione angelorum sanctorum, qui præclarissimi sunt omnipotentis Dei effectus, ad quorum cognitionem se habet intellectus humanus quemadmodum ad intuitum solis noctuæ oculus?

QUÆSTIO VI

SExto principaliter quæritur, **An angelus cognitione naturali novit divinam essentiam in se ipsa, absque omni medio et creaturæ adminiculo.**

Videtur quod sic, quoniam Deus præsentissimus fuit angelicæ menti. — Secundo, omne cognoscibile per se, aut cognoscitur per sui essentiam, aut per speciem : si ergo angelus Deum naturaliter novit, ut habetur in littera, aut cognovit ipsum per speciem, aut in sua essentia. Non per speciem, quum species videatur esse majoris simplicitatis, abstractionis et puritatis, quam id cujus est species; Deo autem nihil est purius neque simplicius : ergo cognovit eum in sua essentia. — Tertio, si angelus cognovit Deum, aut ergo per medium, aut sine medio. Si sine medio, ergo vidit Deum in se ipso. Si per medium, hoc est contra Augustinum, dicentem quod inter Deum et angelum nullum est medium : imo et contra rationem, quoniam medium illud aut erat magis proportionale Deo quam angelus, aut minus : si magis, ergo creatura aliqua est superior angelo; si minus, ergo potius impedivit cognitionem Dei quam juvit.

In contrarium est, quod Deum clare in

se ipso videre, est beatitudo et præmium A electorum : ad quod nulla per naturalia sua potest pertingere creatura.

Ad hoc Bonaventura respondet : Angelus naturali cognitione divinam essentiam in se ipsa seu propria increataque claritate videre non potuit. Divina enim lux propter eminentiam suam inaccessibilis est cunctis viribus naturæ creatæ : hinc per quamdam benignitatis condescensionem facit et dat se cognosci, ita quod in illa cognitione cognoscens multo plus agitur B quam agit. Illaque condescensio bonitatis est quid gratuitum. Non tamen designat divinæ essentiæ humiliationem, quum illa non valeat minorari; sed importat alicujus radii gratuitam immissionem, per quam mens clare cognoscit, quum est immissio illa in abundantia, sicut erit in patria. — Angelus ergo divinam essentiam in se ipsa non potest cognoscere per naturam, quemadmodum colligitur a Dionysio in primo capitulo Mysticæ theologiæ. Et quamvis Deus sit præsentissimus menti creatæ C ut principium conservans, non tamen ut objectum immutans. Cognoscitur quoque naturaliter non per essentiam, neque per speciem proprie, sed per effectus visibiles et per spirituales substantias, per influentiam etiam luminis connaturalis potentiæ cognoscenti, quod similitudo est cogniti. Sicque cognovit angelus Deum per medium, scilicet per effectum : non quia medium illud fuit Deo magis proportionale, sed intellectui angelico. Unde Deus naturaliter videbatur per speculum et per D vestigium, quamvis non per ænigma, quod obscurationi correspondet. Augustinus autem vult dicere, quod inter Deum et mentem non est medium in ratione causæ efficientis. Hæc Bonaventura.

Alexander vero hic loquitur : Deus uno modo sine omni medio cognoscitur se ipso ab angelo, et in creaturis conspicitur per similitudinem seu effectum. Lux namque non videtur per idolum, quoniam idolum est rei habentis propriam figurationem. Lux igitur summa et increata idolo caret. Hinc Deus non intelligitur ab angelo neque ab anima sub similitudine aliqua illo modo jam tacto, sed se ipso. Nec aliquid aliud ex parte sui requiritur. Tamen ex parte cognoscentis requiritur assimilatio : quæ assimilatio fit in intellectu cognoscente, vel per donum naturæ, quo factus est ad imaginem Creatoris, et hæc est assimilatio prima; vel per gratiam, et ista est major; sive per gloriam, et ista est maxima. Potest quoque cognosci per suos effectus, ut dictum est primo libro. — Hæc tom. XIX, Alexander. Cujus positio bene intellecta, p. 215 A'. concordat Bonaventuræ. Deus quippe ex sua natura se ipso summe cognoscibilis est, et a Beatis videtur sine medio ab ipso reipsa distincto, hoc est per suam essentiam seu per speciem increatam.

At vero Petrus : Divina (inquit) essentia consideratur dupliciter. Primo, in se : et ita est objectum omni creato intellectui improportionatum, nec potest ad ipsam attingere nisi super sua naturalia elevetur. Secundo, prout in creaturis resultat : et ita Deus est aliqualiter menti creatæ proportionatus, ita quod per suos cognosci potest effectus. Intellectus quidem humanus ex sensibilium cognitione incipit ad Dei cognitionem ascendere, angelus vero ex immaterialium notione; et propria essentia utitur tanquam similitudine ad intelligendum Deum naturali notitia. Se ipsum vero cognoscit angelus per suam essentiam; alios vero angelos per eorum species sibi connatas, quamvis aliqui dicant quod per species acquisitas. Hæc Petrus.

Amplius Scotus hic quærit, an angelus habeat naturalem notitiam distinctam divinæ essentiæ. Ad quod respondet : Quidam concorditer dicunt quod non, quoniam omnis ratio propria intelligendi objectum, per adæquationem illud repræsentat. Nulla autem essentia speciesve creata potest adæquate divinam repræsentare effigiem : quoniam quodlibet tale finitum est; finiti autem ad infinitum non est adæquata pro-

portio. — Alii dicunt, quod angelus cognoscit Deum per essentiam suam propriam : quia essentia angeli est imago similitudoque Dei.

Circa hæc dico, quod duplex est cognitio de objecto : una abstractiva, quæ est ipsius quidditatis secundum quod abstrahit ab exsistentia actuali et non exsistentia. Alia est intuitiva, quæ est ipsius rei secundum actualem exsistentiam ejus, seu sicuti est in se : et talem cognitionem exspectamus habere de Deo, non talem qualis possit haberi de eo, dato per impossibile quod non esset. — Itaque dico, quod quamvis secundum communiter loquentes, non valeat angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, non tamen videtur negandum quin naturaliter possit habere cognitionem de Deo abstractivam, sic intelligendo, quod species aliqua distincte repræsentet illam essentiam, quamvis non repræsentet eam ut in se præsentialiter exsistentem. Tuncque possibile est habere intellectionem ejus distinctam, licet abstractivam, quoniam abstractiva dividitur in confusam atque distinctam, juxta aliam et aliam rationem cognoscendi entitatem. Et talem speciem repræsentantem divinam essentiam, non videtur inconveniens ponere inditam esse intellectui angeli a principio : ita quod licet species illa non sit hoc modo intellectui angelico naturalis, quod possit eam ex naturalibus suis acquirere, neque etiam quod possit eam habere ex actione alicujus objecti naturaliter agentis; attamen sicut perfectiones angelo datæ in sua prima creatione, licet non necessario sequantur naturam ejus, dicerentur naturales, distinguendo naturale contra mere supernaturale gratiæ et gloriæ donum, sic ista perfectio data intellectui angelico, qua divina essentia esset ei præsens, quamvis abstractive, potest vocari naturalis, et ad naturalem angeli cognitionem spectare, ita quod quidquid angelus de Deo cognoscit hujus speciei virtute, aliquo modo naturaliter noscit, et aliquo modo non naturaliter : naturaliter, in quantum species ista non est principium gratuiti actus nec gloriosi; et non naturaliter, in quantum ad ipsam angelus nequit pertingere ex naturalibus, neque ex actione aliqua naturali.

Denique, quod talis species sit ponenda, sic persuadetur. Naturalis beatitudo angeli excedit naturalem hominis beatitudinem, etiam loquendo de eis secundum innocentiæ statum. Ergo quum homo pro statu naturæ lapsæ possit habere cognitionem de ultimo fine in universali et volitionem consequentem, et pro statu innocentiæ potuerit aliquo modo habere notitiam ejus distinctam, et volitio summi boni sequatur cognitionem summi veri; consequens est quod in tali cognitione summi veri volitioneque summi boni distincte, possit angelus felicitatem habere majorem quam homo. — Præterea, aliquis videns in raptu divinam essentiam, cessante raptu, potest habere memoriam objecti sub ratione ejus distincta qua fuit objectum visionis, quamvis non sub ratione actualiter præsentis, quoniam talis præsentia non manet post actum in ratione cognoscibilis. Igitur per aliam rationem potest objectum istud isto modo objective esse præsens. Et ita non est contra rationem divinæ essentiæ, quod species illius sit in intellectu angelico distincte repræsentans eam. — Hæc Scotus.

Præterea Thomas in prima parte Summæ, quæstione duodecima : Impossibile (ait) est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia Dei essentiam videat. Cognitio enim est secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum vero est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Hinc cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Quod si modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum cognoscentis naturæ, oportet quod cognitio illius cogniti sit supra naturam cognoscentis. Multiplex vero est modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac individuali materia, ut corporalia. art. 4.

Quorumdam vero naturæ sunt per se subsistentes sine materia, quæ tamen non sunt suum esse, ut angeli. Deo autem proprium est, quod est suum esse. Itaque connaturale est nobis cognoscere ea quæ habent esse in materia individuali, eo quod anima nostra forma est corporis. Quæ tamen duas habet vires cognoscitivas: unam organicam, cui connaturale est noscere res secundum quod sunt in individuali materia. Alia est inorganica, scilicet intellectus, cui convenit cognoscere naturas in materia quidem individuali exsistentes, non tamen secundum quod sunt in ea, sed ut sunt ab ea per considerationem abstracta. Sicque per intellectum noscuntur in universali : quod est supra sensuum facultatem. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas quæ in materia non sunt : quod excedit facultatem intellectus humani in statu præsenti. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens in se, soli intellectui divino sit connaturale, et omnis creatæ mentis facultatem transcendat : quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Hæc Thomas in Summa.

Insuper in eadem Summa, quæstione art. 3. quinquagesima sexta : Tripliciter, inquit, cognoscitur aliquid. Primo, per præsentiam essentiæ suæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo : et sic angelus se ipsum intelligit. Secundo, per præsentiam similitudinis suæ in potentia cognoscitiva. Tertio, per hoc quod similitudo rei cognitæ sumitur non immediate a cognito, sed a re alia in qua similitudo illa resultat : ut quum videtur homo in speculo. Primæ cognitioni assimilatur cognitio qua Deus per essentiam cernitur : ad quam cognitionem nullus per naturalia sua pertingere valet. Tertiæ cognitioni assimilatur cognitio Dei qua eum in vita hac per creaturas cognoscimus. Inter has media est cognitio qua angelus Deum per naturalia sua cognoscit, et assimilatur notitiæ qua res videtur per speciem ab ea acceptam. Quum enim natura angeli imago
A sit Dei, angelus Deum per suam cognoscit essentiam, in quantum ipsa sua essentia est Dei similitudo. Non tamen Dei videt essentiam per hoc, quoniam nulla similitudo creata sufficiens est ad repræsentandam divinam essentiam. Unde et ista cognitio magis se tenet cum speculari notitia, quia natura angelica est speculum quoddam divinam similitudinem repræsentans. Hæc ibi.

Denique de hac ipsa materia scribit subtilius in Summa contra Gentiles, libro ter-
B tio, capitulo quadragesimo nono : Causa, inquiens, ex suo effectu multipliciter potest cognosci. Primo, prout effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit : ut fit in scientiis, quæ causam per effectum suum demonstrant. Secundo sic, quod in ipso effectu causa conspiciatur, in quantum similitudo causæ in effectu resultat : sicut homo per similitudinem suam videtur in speculo. Et differt hic modus a primo : quia in primo sunt duæ cognitiones, effe-
C ctus et causæ, quarum una est causa alterius (cognitio quippe effectus est causa cognitionis suæ causæ); sed in modo secundo est una cognitio utriusque : simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. Tertio ita, quod similitudo causæ in effectu, sit forma qua cognoscit causam suus effectus : quemadmodum si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua forma sua tanquam ejus similitudo processit. Nullo horum modorum potest per effectum cogno-
D sci de causa quid sit, nisi sit effectus in quo tota virtus causæ rèluceat. Porro substantiæ separatæ cognoscunt Deum per suas essentias, sicut cognoscitur causa per suum effectum : non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva; sed secundo modo, in quantum una videt Deum in alia; tertio quoque modo, in quantum quælibet earum videt Deum in se ipsa. Quumque nulla earum sit effectus adæquatus virtutis divinæ, non est possibile ut per hunc modum cognitionis videant

Dei essentiam. — Hæc ibi : ubi et alia A multa circa hæc scribit, quæ et in quarto locum potius habent.

Postremo in commento super Boetium de Trinitate, respondet : Dupliciter (dicens) res cognoscitur. Primo, per propriam formam : quemadmodum oculus videt lapidem per speciem lapidis. Secundo, per formam alterius similem sibi : ut noscitur causa per similitudinem sui effectus, et homo per formam suæ imaginis. Per formam quoque suam aliquid dupliciter cernitur. Primo, per formam B quæ est ipsa res : sicut Deus cognoscit se per suam essentiam; similiter angelus se per essentiam suam intelligit. Secundo, per formam quæ est aliud ab ipso, sive sit ab ipso abstracta, quando videlicet forma est immaterialior quam res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; sive sit impressa intelligenti ab eo, ut quando res est simplicior quam similitudo qua noscitur, juxta quod Avicenna asseruit, quod intelligentias cognoscimus per impressionem earum in nobis. Quum- C que intellectus noster in vita hac habeat habitudinem determinatam ad formas quæ a sensu abstrahuntur, quum ad phantasmata comparetur quemadmodum visus ad colores; non potest nunc Deum cognoscere per formam quæ est essentia sua : imo sic cognoscitur in patria a Beatis. Similitudo etiam quæcumque a Deo impressa intellectui humano, non sufficit ad hoc quod faciat essentiam Dei cognosci, quum infinite excedat omnem formam creatam. Nec in via cognoscibilis est a D nobis per speciem pure intelligibilem quæ sit aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. Relinquitur ergo ut solum cognoscatur per formam effectus. Sed effectus est duplex, etc., ut supra.

Hinc non valemus in statu isto pertingere ad cognitionem Dei nisi *quia est*. Verumtamen unus cognoscentium *quia est*, cognoscit perfectius alio : quoniam causa tanto perfectius cognoscitur per effectum, quanto perfectius per effectum apprehenditur habitudo causæ ad suum effectum. Quæ habitudo in effectu non pertingente ad æqualitatem suæ causæ, attenditur secundum tria, videlicet : penes progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suæ causæ, atque secundum hoc quod deficit a sua causa. Sicque mens humana tripliciter proficit in Dei cognitione, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat. Hæc ibi.

In eodem commento magis accedens ad rem, sciscitatur, an possimus divinam formam sive essentiam in statu viæ inspicere. Et arguit quod non, quia B. Dionysius in prima epistola ad Caium protestatur : Si quis videntium Deum intellexit quod vidit, non vidit ipsum, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. Forma autem divina est Deus : ergo non possumus formam illam in hoc statu inspicere. Præterea, forma Dei est divina essentia. Sed Deum per essentiam nemo in vita hac valet agnoscere, juxta illud : Deum nemo vidit un- *Joann.* I, 18.
quam. Insuper, quicumque inspicit formam alicujus rei, aliquid de re ipsa cognoscit. Sed ut primo Mysticæ theologiæ capitulo divinus Dionysius loquitur, intellectus noster secundum quod melius potest Deo unitur, quando omnino nihil ejus cognoscit. — In oppositum est illud Apostoli : Invisibilia Dei, a creatura mun- *Rom.* I, 20.
di per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur. Item super illud Genesis, Vidi *Gen.* XXXII, 30.
Dominum facie ad faciem, ait glossa Gregorii : Nisi homo divinam veritatem utcumque conspiceret, non sentiret se non posse eam conspicere.

Respondendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid : primo, dum scitur de eo an est, seu quia est; secundo, dum scitur de eo quid est. Ad hoc autem quod de re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus quæ sufficienter ejus quidditatem demonstrent. Immediate au-

tem ferri non valet intellectus noster pro nunc in divinam essentiam, neque in substantias separatas : quoniam ad phantasmata immediate extenditur; sicque immediate potest conspicere quidditatem rei sensibilis, non rei immaterialis. Unde secundo capitulo Cœlestis hierarchiæ S. Dionysius fassus est, quod nostra analogia nequit immediate extendi in invisibiles contemplationes. Sed quædam invisibilia sunt quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis; et de talibus intelligibilibus possumus scire *quid est,* sed mediate : sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum. Porro naturæ sensibiles intellectæ, non sufficienter exprimunt divinam essentiam, nec aliquas substantias separatas, quum non sint unius generis, naturaliter loquendo. Ideo quidditas, et omnia ejusmodi nomina, fere æquivoce dicuntur de sensibilibus, et de separatis substantiis. Hinc similitudines sensibilium rerum translatas ad immateriales substantias, divinus Dionysius secundo capitulo Cœlestis hierarchiæ vocat dissimiles similationes. Idcirco per viam similitudinis substantiæ illæ ex istis non sufficienter innotescunt; nec etiam per viam causalitatis, quia effectus earum in inferioribus istis, non adæquant virtutes ipsarum. — Hinc de illis substantiis immaterialibus, in statu hoc scire nequimus quid sunt, neque per viam naturalis cognitionis, nec per viam revelationis : quoniam radius revelationis pervenit ad nos secundum modum nostrum, videlicet per conversionem ad phantasmata, prout B. Dionysius fatetur : Impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. [De Cœlest. hier. c. I.] Separata igitur illa cognoscimus solum cognitione *an est,* sive loquamur de cognitione naturalis rationis ex effectibus, sive de cognitione quæ est ex revelatione per similitudines a sensibilibus sumptas.

Verumtamen advertendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi aliquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, aut saltem cognitione confusa : quemadmodum ait Philosophus in principio Physicorum, quod definita sunt præcognita partibus definitionis. Scientem quippe hominem esse, et quærentem quid est homo per definitionem, oportet scire quid hoc nomen, homo, significat. Sic quoque de Deo et separatis substantiis non possumus scire *an est,* nisi sciamus de eis *quid est* sub quadam confusione : quod esse non potest per cognitionem alicujus generis proximi aut remoti, eo quod Deus in nullo sit genere. Intelligentiæ vero seu angeli sunt in genere : et quamvis logice loquendo, conveniant cum istis sensibilibus in genere remoto, quod est substantia; naturaliter tamen loquendo, non conveniunt cum eis in genere, sicut nec corpora cœlestia cum istis inferioribus. Corruptibile namque et incorruptibile non conveniunt genere, ut dicitur decimo Metaphysicæ. Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nil prohibet materialia cum immaterialibus et corruptibilia cum incorruptibilibus convenire. Naturalis vero et metaphysicus considerant essentias secundum quod habent esse in rebus : ideo ubi inveniunt diversum modum essendi, dicunt genera esse diversa. Verum in his substantiis, loco cognitionis generis habemus cognitionem de eis per negationem, dicendo quod sunt immateriales, incorporales, etc. Et quo plura talia negativa de eis cognoscimus, tanto cognitio est minus confusa : quoniam per negationes sequentes negatio prior contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. — Per hæc patet ad objecta solutio. Primum enim et secundum procedunt de cognitione *quid est* perfecta; tertium, de cognitione imperfecta, qualis dicta est.

Iterum quærit ibidem, an ad formam seu essentiam Dei inspiciendam, per scientias speculativas possit perveniri. — Videtur quod sic, quia tam metaphysica

quam theologia tractat de Deo, et ad ejus inspiciendam essentiam ordinatur.

Dicendum, quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus conclusionum, quam in inventionibus definitionum; nec est ire in infinitum. Ideo omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima principia, quæ quilibet homo non necesse habet addiscere aut invenire. Hinc nihil potest sciri in speculativis scientiis, nec per viam demonstrationis, nec per viam definitionis, nisi ea ad quæ prædicta principia se extendunt. Hujusmodi vero homini naturaliter cognita, monstrantur ei lumine intellectus agentis, quod est homini naturale : quo lumine nihil homini manifestatur nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia actu. Phantasmata quoque a sensibus accipiuntur : hinc principium cognitionis prædictorum principiorum ex sensibus est atque memoria. Idcirco principia illa non ducunt nos nisi ad ea quorum cognitionem acquirere possumus ex his quæ sensu apprehenduntur : inter quæ non continentur substantiæ separatæ. Unde per nullam scientiam speculativam potest hic sciri a nobis de substantia separata quid sit, ut tertio de Anima loquitur Commentator, quamvis quidam contrarium dixerit, quia putavit quidditates sensibilium sufficienter exprimere quidditates immaterialium : quod ut ibidem Commentator testatur, est falsum, quum quidditas de utrisque dicatur quasi æquivoce.—Hæc Thomas. Quæ secundum ejus opiniones procedunt quibus ait omnem intelligentem in vita hac oportere phantasmata speculari, cujus oppositum infra probabitur; et ipsum esse ab essentia differre realiter, quod improbatum est supra. *Cf. t. XIX, p. 405 D et s.*

Verum de isto, an in hac vita habeamus conceptum distinctum de Deo seu de divina essentia, aut solum confusam et indistinctam notitiam, dictum est plenius super primum; atque ut ibi ostensum est, si conceptus seu notitia vocetur distincta et propria, quia vere et solum convenit rei conceptæ seu cognitæ, sic multa de Deo cognoscimus cognitione distincta, saltem quantum ad *quia est,* ut quod ipse est purus actus, virtus omnipotens, veritas prima, bonitas summa, esse incircumscriptum, simplicissimum, separatissimum, in se subsistens, et consimilia multa. Attamen nihil horum cognoscimus quantum ad *quid est.* — Præterea, quod Thomas hic asserit, prædicata præfata perfectionalia Deo et creaturis convenire quasi æquivoce, videtur parumper dissentire ab eo quod alibi ait multoties, talia neque univoce neque æquivoce, sed analogice, enuntiari de ipsis. *dist. III, q. 1. tom. XIX, p. 221 A et s.*

At vero contra dicta Scoti potest sic argui : In Deo ex natura rei penitus idem sunt esse et essentia, ut universi theologi atque philosophi bene fundati fatentur. Ad quod insinuandum, Rabbi Moyses et Avicenna dixerunt causam primam consistere quoddam actualissimum ac purissimum esse sive essentiam. Nec minus illimitata et illuminata et incomprehensibilis est divina essentia, quam esse divinum. Ergo non potius potest haberi distincta notitia de essentia Dei quam de esse ipsius, præsertim quum et utrumque sit omnifarie æque invariabile. — Rursus, quum de ratione propria formali intrinseca Dei seu divinæ essentiæ sit, esse perfectionaliter infinitum purumque actum, et ens absolute perfectum; repugnat et implicat Deum seu divinam essentiam considerare cum abstractione ab exsistentia actuali. Unde et in primo ex Anselmo, Alexandro, Alberto et Bonaventura monstratum est, quod Deus non potest cogitari non esse. Amplius, quum omne cognoscere sit quoddam intueri, et intelligere sit spirituale videre, constat quod omnis cognitio sit intuitio, et intuitiva rite dicatur : idcirco distinctio illa de cognitione intuitiva et abstractiva, modici ponderis esse censetur. Tamen de usu terminorum non est superflue contendendum. *dist. III, q. 2.*

Porro Henricus Quodlibeto quintodecimo sciscitatur, An actus intelligendi quo *quæst. 9.*

tem ferri non valet intellectus noster pro nunc in divinam essentiam, neque in substantias separatas : quoniam ad phantasmata immediate extenditur; sicque immediate potest conspicere quidditatem rei sensibilis, non rei immaterialis. Unde secundo capitulo Cœlestis hierarchiæ S. Dionysius fassus est, quod nostra analogia nequit immediate extendi in invisibiles contemplationes. Sed quædam invisibilia sunt quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis; et de talibus intelligibilibus possumus scire *quid est,* sed mediate : sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum. Porro naturæ sensibiles intellectæ, non sufficienter exprimunt divinam essentiam, nec aliquas substantias separatas, quum non sint unius generis, naturaliter loquendo. Ideo quidditas, et omnia ejusmodi nomina, fere æquivoce dicuntur de sensibilibus, et de separatis substantiis. Hinc similitudines sensibilium rerum translatas ad immateriales substantias, divinus Dionysius secundo capitulo Cœlestis hierarchiæ vocat dissimiles similationes. Idcirco per viam similitudinis substantiæ illæ ex istis non sufficienter innotescunt; nec etiam per viam causalitatis, quia effectus earum in inferioribus istis, non adæquant virtutes ipsarum. — Hinc de illis substantiis immaterialibus, in statu hoc scire nequimus quid sunt, neque per viam naturalis cognitionis, nec per viam revelationis : quoniam radius revelationis pervenit ad nos secundum modum nostrum, videlicet per conversionem ad phantasmata, prout B. Dionysi fatetur : Impossibile est nobis superluc divinum radium, nisi circumvelatum rietate sacrorum velaminum. Separata tur illa cognoscimus solum cognitione *est,* sive loquamur de cognitione nat ratio... effectibus...

De Cœlest. hier. c. 1.

la re potest sciri
de ea sciatur qui
fecta, aut saltem
admodum ait
Physicorum, q
ta partibus de
hominem esse
mo per defi
hoc nomen.
de Deo et s
sumus sciri
quid est s
esse non
generis p
in nullo
angeli s
loquendo
bus in
tia; na
veniu
corpo
Corr
conv
tapl
lut
hil
ce
n
s

...a sua.
...s natu-
...se ipsum
...go peccavit,
...entis. Dilectio
...se magis quam
...se. Primo sicut
...vult creatura : quod
...n. Et ista dilectio est
...o, ita se habet naturalis
...eam mens diligit suam
...servationem. Nec est pec-
dilectione naturali creatura
... quam Deum : quoniam non
...t aliquid naturaliter quo dili-
plus quam se, nec per se ipsam
...est.

...contra, angelus naturaliter Deum
...novit et voluit : ergo maxime delecta-
...tur in ipso, videlicet plus quam in se
...quoniam angelus habuit cordis pa-
...non infectum. Deus quoque ex sua

de-
a-
ari
tus
erna,
uit ea
e argu-
se habet
mporalia;
temporalia
rgo sola per
pter se et su-
concludit quod
pe de simplici
e dilectione per-
oncupiscibilis non
ad diligendum tem-
pter quatuor causas.
opus perfectæ dilectio-
beratio multiplex, sed
lla : quia ut asserit Ori-
tarda, vitium autem præ-
est, quia vis concupiscibilis
diligendum Deum propter se

A non nisi per caritatem, quoniam aliter
ferri non potest super se; immediate vero
habet ad temporalia diligenda. Tertia
niam Deus hic manifeste non cer-
oralia vero videntur aperte.
— Ad tertium conformi-
Nam et naturalius habet
tiva ad Deum, et natura-
udinem ad hoc; sed exse-
ritatis infusæ auxilium at-
am. — Hæc Antisiodorensis.
er quærit hic, utrum angelus
lectione fruebatur se. Videtur
quia sicut se super omnia et
m Deum dilexit, sic maxime sibi
esit : et hoc est frui, videlicet ali-
opter se inhærere amore. Contrarium
probatur, quia hoc fuisset iniquum;
modo inductum est, quod amor angeli
n fuit culpabilis. — Dicendum quod
mor naturalis sui, est ille quo quis natu-
raliter vult sibi bonum, ut esse, vivere,
intelligere : qui amor non tendit nisi ad
conservationem utilitatemque sui. Secun-
C do, amor sui dicitur amor propriæ excellentiæ, qui est superbia, et amor libidinosus vitæ præsentis : estque fundamentum Babylonicæ civitatis, et causa ac radix vitiosæ fruitionis; nec fuit in angelis ante lapsum.

Tertio quærit, an angelus illa dilectione fecit de via finem, et de creatura deum suum. Videtur quod sic, quoniam se plus quam Deum diligendo, se ipsum constituit sibi finem et deum : finis enim summe diligitur. — Respondendum, quod naturali D dilectione qua quis diligit se propter sui utilitatem, non peccat, quoniam illa dilectione non fruitur se, nec tendit ad sui fruitionem : quod esset se ipsum facere sibi finem supremum. Quum enim quis diligit creaturam propter naturalem aliquam utilitatem, talis dilectio non excludit ultimum finem. Imo ex hoc quod diligit se propter suam utilitatem, potest pertingere ad veram Dei dilectionem. Quumque vere diliget Deum, tunc perfecte diliget se propter suam utilitatem : quoniam

angelus seu mens humana intelligit se, sit ei essentialior quam ille quo intelligit Deum. Ad quod respondendo multa scribit vel incerta vel communi doctrinæ non consona. Idcirco pertranseo; et breviter dico, quod in omni mente creata actus intelligendi realiter differt a mente : idcirco in nulla actus intelligendi dici potest essentialis, quasi essentialiter idem menti hujusmodi. Potest tamen dici essentialis, id est naturalis atque essentiam statim concomitans, quamvis non absque intermedia intellectiva potentia.

Si autem quæratur, an mens creata prius intelligat se an Deum; constat de intellectu humano, quod ejus cognitio ex creaturis ad Creatorem ascendat, et ab universalioribus ad particulariora descendat, a sensibilibus quoque ad separata ac divina progrediatur. Et quamvis Henricus Quodlibeto ultimo et in Summa affirmet, quod intellectus quoque angelicus primo intelligat universale directo ac lineali adspectu, particulare vero, sive se, sive quodcumque aliud, secundario ac reflexe et quasi oblique; alii tamen probabilius tuentur ac tenent oppositum. Non enim angelus sicut homo, intelligit abstrahendo; eodemque actu potest universale et particulare saltem aliquod intelligere. Et ipse per suam essentiam intelligit se directe, et ex sui notitia Creatorem cognoscit, quem per suam angelicam essentiam intelligere perhibetur, non sine intermedio actu suæ propriæ agnitionis : sicque intelligere se, convenit sibi per prius; sed intelligere Deum, principalius atque finalius. Et istud de naturali intellectione angeli dico. De actu vero intelligendi competente ei per dona gratiæ aut gloriæ, acutius considerare restaret.

QUÆSTIO VII

Septimo principaliter quæritur, **An angelus dilectione naturali magis dilexerit Deum quam se ipsum, et proximos suos sicut se ipsum.**

A Videtur quod non. Primo, quia ut asserit Avicenna, natura creata ex se avara est, et cupida proprii commodi. Cui consonat quod sanctus testatur Bernardus : Natura semper in se curva est. Unde et rursus in Metaphysica sua loquitur Avicenna : Nullius naturæ actio mere liberalis est, nisi solius Dei; omnem namque alterius actionem sequitur aliquod commodum agentis. Dilectio autem qua creatura diligit Deum propter ipsummet Deum, non fertur ad proprium commodum. —
B Secundo, intellectualis creatura naturaliter appetit suam felicitatem, quæ est optima operatio ejus, et ad eam refert cetera universa : ergo et Deum. — Tertio, diligere Deum ob suam propriam bonitatem, non intuitu præmii, videtur actus præcipuus caritatis : non ergo est actus naturalis dilectionis.

In oppositum est, quod nullum pure naturale est vitiosum; sed diligere se plus quam Deum, est inordinatum, perversum et vitiosum : non ergo est actus naturalis
C dilectionis, sed libidinosæ affectionis.

Ad hoc Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, respondet : Angelus naturali dilectione magis diligebat se ipsum quam Deum. Nec sequitur, ergo peccavit, propter fallaciam consequentis. Dilectio namque qua quis diligit se magis quam Deum, dupliciter habet se. Primo sicut libido, ita quod frui vult creatura : quod est mortale peccatum. Et ista dilectio est innaturalis. Secundo, ita se habet naturalis
D dilectio, quod per eam mens diligit suam utilitatem et conservationem. Nec est peccatum, si tali dilectione naturali creatura plus diligat se quam Deum : quoniam non est datum ei aliquid naturaliter quo diligat Deum plus quam se, nec per se ipsam hoc potest.

Sed contra, angelus naturaliter Deum cognovit et voluit : ergo maxime delectabatur in ipso, videlicet plus quam in se ipso, quoniam angelus habuit cordis palatum non infectum. Deus quoque ex sua

natura dulcissimus est, ergo maxime delectabat gustum mentis angelicæ : ergo et maxime afficiebatur ad Deum. — Insuper, omnis potentia magis se habet ad id ad quod principaliter est instituta ac ordinata, quam ad cetera. Sed vis concupiscibilis potentiæ appetitivæ angeli, principaliter et per se ordinata fuit ad summum bonum : ergo ad illud potissimum ferebatur. — Amplius, sicut se habet habitus ad habitum, ita potentia ad potentiam. Sed habitus quo diligitur creatura, maxime habet se et tendit ad creaturam : ergo et potentia qua diligitur Deus, puta voluntas, maxime tendit in ipsum.

Dicendum ad primum, quod angelus summe delectabatur in Deo quantum ad statum, non tamen summe simpliciter : et hoc, quia gustus spiritualis non erat in angelo in optima et ultima dispositione, scilicet dispositione gratiæ. — Ad secundum, quod vis concupiscibilis magis se habet ad diligendum Deum quam temporalia seu creata : quia ad diligendum Deum se habet naturaliter, quia ad hoc fuit collata, non ad temporalia diligenda. Attamen talis est facta, quod potuit inclinari ad ea : quemadmodum enim intellectus habet apprehendere transitoria et æterna, sic vis concupiscibilis ei annexa habuit ea appetere. Verumtamen non valet hoc argumentum : Concupiscibilis magis se habet ad diligendum Deum quam temporalia; sed sola per se potest diligere temporalia propter se et super omnia : ergo sola per se potest diligere Deum propter se et super omnia. Quoniam non concludit quod proposuit. Proposuit quippe de simplici dilectione, et concludit de dilectione perfecta, ad quam vis concupiscibilis non magis habet se, quam ad diligendum temporalia perfecte, propter quatuor causas. Prima est, quia ad opus perfectæ dilectionis requiritur deliberatio multiplex, sed ad actum vitii nulla : quia ut asserit Origenes, virtus est tarda, vitium autem præceps. Secunda est, quia vis concupiscibilis habet se ad diligendum Deum propter se non nisi per caritatem, quoniam aliter ferri non potest super se; immediate vero se habet ad temporalia diligenda. Tertia est, quoniam Deus hic manifeste non cernitur; temporalia vero videntur aperte. Quarta est fomes. — Ad tertium conformiter respondendum. Nam et naturalius habet moveri vis affectiva ad Deum, et naturalem habet aptitudinem ad hoc; sed executio exigit caritatis infusæ auxilium atque præsentiam. — Hæc Antisiodorensis.

Qui insuper quærit hic, utrum angelus naturali dilectione fruebatur se. Videtur quod sic, quia sicut se super omnia et plus quam Deum dilexit, sic maxime sibi ipsi inhæsit : et hoc est frui, videlicet alicui propter se inhærere amore. Contrarium hujus probatur, quia hoc fuisset iniquum; et modo inductum est, quod amor angeli non fuit culpabilis. — Dicendum quod amor naturalis sui, est ille quo quis naturaliter vult sibi bonum, ut esse, vivere, intelligere : qui amor non tendit nisi ad conservationem utilitatemque sui. Secundo, amor sui dicitur amor propriæ excellentiæ, qui est superbia, et amor libidinosus vitæ præsentis : estque fundamentum Babylonicæ civitatis, et causa ac radix vitiosæ fruitionis; nec fuit in angelis ante lapsum.

Tertio quærit, an angelus illa dilectione fecit de via finem, et de creatura deum suum. Videtur quod sic, quoniam se plus quam Deum diligendo, se ipsum constituit sibi finem et deum : finis enim summe diligitur. — Respondendum, quod naturali dilectione qua quis diligit se propter sui utilitatem, non peccat, quoniam illa dilectione non fruitur se, nec tendit ad sui fruitionem : quod esset se ipsum facere sibi finem supremum. Quum enim quis diligit creaturam propter naturalem aliquam utilitatem, talis dilectio non excludit ultimum finem. Imo ex hoc quod diligit se propter suam utilitatem, potest pertingere ad veram Dei dilectionem. Quumque vere diliget Deum, tunc perfecte diliget se propter suam utilitatem : quoniam

omnia desideria et opera nostra referre debemus ad gloriam Dei utilitatemque nostram. Gloriam quippe Deus vult sibi adscribi; utilitatem vero vult esse rem nostram, quoniam bonorum nostrorum non eget. (*Ps.* xv, 2.) Hinc dilectio naturalis non est caritati Dei contraria, sed potest esse via ad eam. Et quamvis dilectio illa naturalis careat debito fine, non tamen illum excludit, sed susceptibilis ejus est, sicut in actionibus indifferentibus accidit.

Iterum quærit, an dilectio illa naturalis in angelo in primo statu fuerit simoniaca. Videtur quod sic, quia per actum suum spiritualem, videlicet dilectionem, intendebat acquirere suam utilitatem.

Propter hanc objectionem, ac similes, quidam dixerunt, quod angelus seu homo in principio diligebat se non propter se, sed propter Deum, et Deum propter Deum tantum; atque quod naturali dilectione diligebat Deum super omnia, et propter ipsummet Deum. Naturali namque dilectione non diligit quis nisi propriam utilitatem: ergo majorem sui utilitatem plus diligit, et maxime summam. Sed Deus est summa creaturæ utilitas, seu summum utile sibi. — Item, præceptum hoc, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo (*Deut.* vi, 5.), morale est: ergo a principio naturaliter fuit scriptum in mente angelica, et sic illud non adimplendo, transgressus fuisset legem naturalem.

Sed contra, Deum propter se et super omnia diligere, est modus excellentissimus diligendi, et vera justitia: quia sic diligens Deum, est rerum integer æstimator, justæ æstimationi nil addens nec subtrahens. Sicque sola naturali dilectione juste viveretur: quod fuit hæresis Pelagiana.

Respondendum, quod duplex est dilectio naturalis, scilicet voluntaria et involuntaria, seu rationalis et irrationalis. Dilectio quoque involuntaria duplex est: una quam habemus cum brutis communem, qua homo diligit se, id est suæ vitæ conservationem, sanitatem, ac membra; sicut et

A bruta per vim æstimativam sequuntur conservativa fugiuntque nociva. Et ista dilectio non est culpa, quum non sit voluntaria. Alia autem est dilectio involuntaria, quæ est homini propria, qua naturaliter diligit anima summum bonum, appetens beatitudinem sine omni deliberatione et præelectione. Hæc dilectio quum sit irrationalis et involuntaria, non potest esse peccatum. — Dilectio vero rationalis ac voluntaria in duas dividitur species, scilicet, in concupiscentiam, et amicitiam seu

B benevolentiam. Concupiscentia est dilectio qua diligimus omne id quo frui appetimus habereve cupimus, sicut gulosus diligit vinum. Dilectio amicitiæ est qua diligimus id cui volumus bonum, seu cujus bonis congratulamur. Utraque hac dilectione diligimus Deum per naturam sine adjutorio gratiæ, et item per gratiam. Per naturam quidem, quando dilectio est inducta per testimonia creaturarum: quarum consideratio ostendit Deum esse suavem et optimum, sicque accendit in anima

C quamdam ejus concupiscentiam. Possunt quoque creaturæ testari ac persuadere, Deum esse dignum cujus bonum diligatur et cujus bono congaudeatur, dum ostendunt nobis et clamant, quod ipse fecit nos (*Ps.* xcix, 3.), et quod omnia visibilia fecit propter nos: sicque inducunt in nobis dilectionem Dei quæ amicitia nuncupatur. Et talis amor est per naturalia acquisitus sine gratia gratum faciente; nec tamen est simoniacus, quia natura non facit eum viam ad aliud acquirendum. Hinc tali amore

D summum bonum volumus Deo, et ejus bono congratulamur, quamvis nobis nil boni inde eveniat. Estque gratuitus ex parte causæ finalis, licet non ex parte causæ efficientis, quum ex naturalibus rationibus sit inductus et innitatur eisdem, quemadmodum amor quo pater diligit magistrum filii sui propter filium suum: qui amor ex parte causæ finalis est gratuitus, licet inductus sit ex filii amore, cui vult bonum, licet nihil commodi inde ei proveniret. Amor vero qui caritas dicitur,

gratuitus est ex omni parte, sive sit concupiscentia sive amicitia.

Ex his patet solutio ad objecta. Ad primum enim dicendum, quod ille amor naturalis quo anima diligit Deum tanquam sibi optimum ac utilissimum, est idem amor quo diligit se : quoniam regula est, quod diligens se amore concupiscentiæ, diligit se, quidquid aliud illo diligit. Et dicimus, quod illo amore diligit homo Deum summe secundum statum in quo est, id est secundum possibilitatem naturæ. Similiter angelus in primo statu tali dilectione Deum dilexit naturaliter, nec magis nec minus quam se, neque æqualiter : sicut iste non magis diligit dulce quam vinum, nec minus, neque æqualiter : quia ex eadem numero dilectione atque eodem modo se habente, qua diligit dulce, diligit vinum. Quod vero supra jam dictum est, quod angelus seu homo naturali dilectione plus dilexit se quam Deum, dictum est de dilectione amicitiæ qua diligitur Deus. — Ad secundum, quod præceptum illud dilectionis insitum est cordi hominis quantum ad scientiam, non quantum ad faciendi potestatem : quoniam hæc est potestas solius gratiæ, ut quis diligat Deum plus quam se ipsum, et ut levet se supra se. *Thren.* III, 28.

Postremo circa hæc quærit, an dilectio angelorum naturalis, fuit ordinata an inordinata. Si ordinata, ergo caritas fuit : quia ut loquitur Augustinus, caritas est ordinata dilectio. Si inordinata, ergo fuit peccatum, quum ordo dilectionis sit in præcepto. — Dicendum, quod naturalis dilectio angeli in primo statu, differebat a caritate in duobus tantum, puta, in causa efficiente seu originali, et in causa inducente seu motiva. Causa namque efficiens dilectionis naturalis, est potentia seu voluntas creata; causa autem motiva, sunt beneficia Dei. Sed neutrum istorum, imo nec utrumque simul, facit contrarietatem inter dilectionem naturalem et caritatem, sed solum finis dilectionis. Dilectio quippe qua tendit mens creata ad fruendum creatura vel ad delectandum in ea, contraria A est dilectioni qua quis fruitur Deo vel tendit ad fruendum eo propter se ipsum. Hinc una istarum est virtus; alia vitium, quia de creatura facit deum suum. Itaque dilectio naturalis non est inordinata, prout inordinatum sonat in vitium; tamen non est ex toto ordinata. Nec habet aliquod contrarium ordini caritatis, sed est disparata, non contraria caritati. — Hæc Antisiodorensis. Cujus positio ab aliis in aliquibus, sicut patebit, dissentit.

Igitur Bonaventura respondens : Tempore B (inquit) naturæ institutæ, tam homo quam angelus habilis erat ad diligendum Deum propter se et super omnia : nam impossibile fuit eum aliter esse rectum. Rectitudo etenim mentis consistit radicaliter in amore. Amor vero rectus esse non valet, si aliquid diligat supra Deum vel æque, aut aliquid diligat propter se, et Deum propter aliud. Si igitur Deus fecit hominem ac angelum rectum, patet quod unicuique dedit habilitatem ad amandum Deum super omnia et propter se. Hinc C affectus angeli Deum cupiebat habere propter se, id est propter ipsummet Deum, quoniam summe bonus et summe reficiens fuit, non boni alterius gratia. Deo quoque volebat bonum propter Deum, multo plus quam amicus amico. Similiter pro nullo commodo aut incommodo voluit Deum offendere aut perdere. Ideo dico quod dilexit Deum naturali dilectione propter se et super omnia. — Hinc auctoritas S. Bernardi dicentis, quod motus naturæ curvus est, intelligenda est de natura ut D lapsa est. Nec impossibile est rationali atque intellectuali creaturæ elevari super se, id est ad altiora sua natura, per contemplationem et dilectionem naturalem; sed super suum posse elevari non valet nisi alieno auxilio.

Quumque objicitur, quod Deum propter se et super omnia diligere, est perfectissimus actus ac Deo gratissimus. Dicendum, quod actus ille aliter attribuitur gratiæ, aliter naturæ institutæ : quia naturæ institutæ convenit ex quadam ha-

bilitate et rectitudine respectu boni; gra- A tiæ vero est, quia captivatus est affectus in obsequium Christi, quemadmodum intellectus per fidem. Tunc autem capti-
II Cor. x, 5. vatur intellectus in obsequium Christi, dum contra illud quod naturalis ratio dictat, primæ veritati assentit; sicuti et affectus, quando id ad quod diligendum naturaliter inclinatur, amore Christi est paratus odire, seu econtrario, dum id ad cujus odium naturaliter inclinatur, amare paratus est. Talis affectus est qui contemnit vitam carnalem, et honores omneque B desiderabile sæculi hujus, et diligit odientes, persequentes atque lædentes se, propter Deum: et iste est solus affectus qui Deo famulatur et placet, ac coronari meretur; et est a gratia, non a natura. — Aliter etiam differt hic actus ab illo: quoniam ille, scilicet actus dilectionis naturalis, est ex naturali cognitione; alius, a cognitione fidei. Et differt cognitio ista ab illa: quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum, ex diffusione et communicatione suæ bonitatis in effectibus creatis; fides C autem, ex communicatione divina ad intra. Utraque ergo cognitio fatetur Deum summe bonum et summe amandum; verumtamen cognitio gratuita fidei multo præclarius. Sic et utraque dilectio Deum super omnia propter se diligit; sed dilectio gratuita multo sublimius. — Alia differentia consuevit dari, videlicet, quod dilectione naturali diligit animus Deum, quoniam bonus est sibi; et ideo summe diligit ipsum, quoniam summe bonus est sibi, et omne bonum quod est et quod ha- D bet animus, pendet ex Deo, et nihil esset nisi per ipsum: ideo plus diligit Deum quam se ipsum. Porro dilectione gratuita diligit Deum, quoniam bonus in se; et quoniam summe bonus, summe diligit eum; quumque nec ipse homo bonus est nisi in quantum est ad Deum, non diligit se ipsum nisi propter Deum.

Sic ergo inter has dilectiones est differentia triplex: prima ex parte modi diligendi, secunda ex parte cognitionis disponentis, tertia ex parte motivi. — Hæc Bonaventura.

Qui etiam ad quæstionem hanc, qualiter angelus unus habeat se circa aliorum angelorum dilectionem, respondet: Magis diligere aliquid, potest esse tripliciter, utpote, aut ratione boni optati, aut ratione affectus intensi, aut ratione effectus impensi. Primo modo magis diligit aliquem qui majus bonum optat ei: sic angelus inferior angelum superiorem plus diligebat, volendo ei bona desuper sibi collata. Ratione autem intensionis affectus quis amplius diligit alium, quando affectio sua plus trahit ad illum, atque libentius est cum illo, et de ipsius præsentia plenius consolatur: et sic angeli ejusdem ordinis magis se invicem diligunt. Sicut enim compatriotæ magis se mutuo amant, dummodo moribus sint conformes, similiter homines ejusdem officii et professionis seu ordinis, nisi vices suas interponat invidia; sic angelus alterum angelum ejusdem ordinis ac conformis officii, majori dilectione amplectitur naturali, præsertim quum non sit ibi morum diversitas, nec rancoris malignitas. Ratione autem effectus beneficiive impensi quis amplius diligit illum cui plus benefacit, et circa quem magis sollicitatur, quemadmodum mater circa prolem tenellam, in qua indigentiam videt majorem: sic angelus superior inferiorem plus diligit, quem purgat, illustrat et perficit. Hæc idem. — Per hanc etiam distinctionem faciliter solventur objecta quæ fiunt in contrarium.

Præterea Alexander in his sequitur Antisiodorensem, dicendo: Dilectione naturali quæ est concupiscentiæ, Deus naturaliter diligitur maxime. In qua dilectione non est magis aut minus aut æque diligere Deum et se: quia dilectio ista non distinguit inter bonum quod concupiscitur, et cui concupiscitur, quasi sint duo concupiscibilia; imo est una dilectio hujus et illius. Unde assignatur hæc regula, quod amore naturali qui est concupiscentia, diligitur una dilectione id quod maxime concupi-

scitur et cui concupiscitur. Si autem dili- A gere dicatur adhærere alicui bono per affectum, seu delectabiliter affici circa bonum in quantum hujusmodi, ut in dilectione quæ ex deliberatione procedit; sic angelus magis et minus potuit diligere, prout distinguebat unum alio magis aut minus bonum esse; et secundum hoc, Deus est naturaliter magis diligendus angelo, quam angelus sibi ipsi. Sic enim dilectio sequitur electionem, quæ est unum alteri præoptare. Et sic angelus naturali dilectione concupiscentiæ Deum maxime diligebat B tanquam summe concupiscibilem, utilem ac necessarium sibi; sed se ipsum maxime diligebat tanquam rationem propter quam Deum maxime concupiscebat. — Hæc Alexander. Qui in his Antisiodorensem omnino sequi videtur. Quorum opinio, ut infra patebit, minus est probabilis : quia se facere rationem diligendi Deum, est se ipsum Deo præferre, et Deum ad se referre, non se ad Deum; quod est se ipsum sibi facere ultimum finem et Deum medium : quod est prorsus perversum, et Deo uti, se ipso- C que frui. In aliis Alexander Bonaventuræ concordat, et ait, quod unus angelus naturali dilectione diligit alium angelum seu proximum suum sicut se ipsum, non tamen tantum quantum se ipsum.

Denique Thomas : Circa hæc, inquit, est duplex opinio. Quidam namque distinguunt dilectionem concupiscentiæ et amicitiæ, quæ differunt secundum duos actus voluntatis, qui sunt : appetere, quod est rei non habitæ; et amare, quod est rei habitæ, secundum Augustinum. Est ergo D dilectio concupiscentiæ, qua quis aliquid desiderat ad adipiscendum, quod sibi est bonum secundum aliquem modum. Et tali dilectione in statu naturalium angeli Deum plus quam se diligebant, vehementius appetendo bonum divinum quam suum, quia hoc eis delectabilius erat : sicque totam dilectionem hanc in se ipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiæ est qua quis similitudinem ejus quod in se habet, amat in altero, volens bonum ei ad quem similitudinem habet. Propter quod ait Philosophus, quod est simile simili amicum : quemadmodum unus virtuosus diligit alium; in quibus tantum est amicitia vera. Et tali dilectione angeli quodammodo diligebant Deum supra se, quia optabant ei majus bonum quam sibi, videlicet esse Deum, quod sibi non volebant. Attamen intensius sibi volebant bonum creatum, quam Deo bonum divinum et increatum. — Verum ista solutio stare non valet, quia oportet concedere angelos in statu illo dilectionem amicitiæ habuisse ad Deum, quum divina similitudo resplenderet in ipsis per naturalia sua. Hoc autem est de ratione amicitiæ, quod quamvis habeat delectationes et utilitates sibi annexas, non tamen ad has respicit oculus amantis, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis præponderat bonum amatum omnibus utilitatibus et dilectionibus consequentibus ex amato. Nullum autem bonum erat in angelo nisi ex Deo amato. Ergo plus diligebant Deum seu bonum divinum, quam se ipsos. Et hæc est secunda veriorque opinio. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione sexagesima : Falsitas (ait) illius primæ opinionis aperte apparet, si quis in art. 5. naturalibus rebus consideret ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio namque naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque vero in naturalibus rebus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, magis principaliusque inclinatur in id cujus est, quam in se ipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur : quoniam unumquodque sicut naturaliter agitur, ita aptum natum est agi, prout secundo dicitur Physicorum. Videmus autem quod pars naturaliter se exponit pro conservatione totius : et quoniam ratio imitatur naturam, imitationem hujus in virtutibus invenimus politicis. Est enim virtutis civis ac militis, ut se exponat periculo mortis pro conser-

vatione rei publicæ ; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio ei exsisteret naturalis. Quumque Deus sit bonum universale, sub quo continetur omne bonum particulare creatum, etiam angelus et homo (omnis equidem creatura secundum id quod est, naturaliter est Dei creatoris sui) ; sequitur quod tam homo quam angelus naturali dilectione plus ac principalius diligat Deum quam se : alias naturalis dilectio esset perversa, neque per caritatem perficeretur, sed destrueretur. Hæc in Summa.

Petrus demum in his omnino sequitur Bonaventuram, etiam pene sub verbis eisdem, et ambo consonant Thomæ.

Richardus quoque quantum ad primum concordat eisdem : Quidam (inquiens) dicunt, quod angelus ex puris naturalibus non poterat Deum diligere plus quam se, quia ex naturalibus nequivit Deum amare, nisi in quantum est naturæ dator et conservator. Sed contra hoc est, quod quidam homines, etiam gentiles, ex naturali amore ad bonum commune, exposuerunt se morti pro bono hujusmodi. Quum igitur Deus sit totius naturæ summum et communissimum bonum, poterat angelus ipsum plus quam se ipsum diligere. — Porro quantum ad aliud, Richardus paulisper a Bonaventura ac Petro recedit, dicendo : Angelus ante suam conversionem seu aversionem magis diligebat angelum superiorem, quam sibi æqualem aut magis propinquum, majus bonum illi volendo, et etiam bonum illius intensius cupiendo : quia quum gloria sit naturæ rectæ perfectio, et modo in gloria angelus inferior magis diligat superiorem utroque modo præfato, videtur quod et ante lapsum sic fuit. Hinc mihi apparet, quod quilibet angelus magis diligebat Deum quam se ipsum, plus quoque se ipsum quam quemcumque alium angelum ; atque inter alios magis dilexit eos qui Deo fuerunt propinquiores. Hæc Richardus.

Præterea Albertus positionem præhabitam Antisiodorensis et Alexandri secutus

A est : Antiqui, dicens, sicut Præpositivus et Guillelmus Antisiodorensis, dixerunt quod duplex est amor, videlicet concupiscentiæ et amicitiæ, etc., sicut præhabitum est.

Udalricus vero in hoc ab Alberto recedit : Dilectione (inquiens) naturali angelus plus diligit Deum quam se, ut patet per Augustinum, qui in libro de Fide ad Petrum, disseruit : Tales Deus creavit angelos, ut ipsum præ se diligerent, cujus opere tales se esse creatos agnoscerent. Quod quidam asserunt verum esse de amore con-
B cupiscentiæ, quæ est dilectio propter utile aut delectabile, vel propter utraque, quæ amans percipit ab amato, aut percipere cupit, si non recipit. Quum ergo angelus naturaliter plus concupiscit bonum divinum quam proprium, tanquam sibi melius ac delectabilius, patet propositum. Non autem concedunt hoc de dilectione amicitiæ, qua amans vult amato bonum propter ipsum, non propter se : quia ad hunc actum (ut dicunt) caritas perficit naturam in se curvam. Verum hi errant,
C quoniam naturalis voluntas sequitur naturale judicium intellectus : intellectus vero ex naturali rectitudine sua judicat summum bonum præ omnibus et supra omnia esse amandum. — Hæc Udalricus : qui de dilectione qua angeli inferiores diligunt superiores, sequitur jam prætactam positionem Richardi.

Præterea Henricus Quodlibeto quarto super his tractat diffuse : Oportet (dicens) quæst. 11. videre quid sit amor, et qui sint gradus ejus, quæ etiam differentia inter amorem
D naturalem et liberalem.

Itaque, amor seu dilectio est inclinatio aut motus in bonum, ita quod amans semper movetur in bonum amatum, nisi habeat impedimentum, quod in amore pure naturali (qui est sine cognitione, nec est nisi quidam naturalis appetitus) est unicum, puta contrarium prohibens : quemadmodum terra gignens, naturali amore inclinatur in actum pullulandi ac germinandi, et exit in opus, nisi calor vivificus impediatur per frigus contrarium. In amo-

re vero naturali qui est per cognitionem, est duplex impedimentum, videlicet : ignorantia boni in quod esset tendendum, et violentia aliqua metus aut timoris, seu aliud aliquid impediens exteriorem motum sive tendentiam, quamvis non motum desiderii interiorem. Et juxta hæc diversi sunt gradus dilectionis, quibus fit motus in bonum dupliciter : primo, per impetum naturæ, cui non potest resistere motum, seu amans vel appetens ; secundo, per libertatem electionis, qui motus est dilectionis liberalis seu deliberativæ. Hinc dilectio naturalis, naturæ impetum sequens, est quasi pondus naturaliter inclinans ad motum et actum, sicut gravitas trahit deorsum. Unde in libro Confessionum loquitur Augustinus : Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror. Motus autem dilectionis liberalis, est quasi pes voluntarie se extendens ad processum, secundum quod asserit Augustinus
Ps. ix, 16. super id Psalmi, Comprehensus est pes eorum : Pes animæ recte intelligitur amor. Hæ ergo duæ dilectiones differunt sicut impetuosum et liberum ; suntque duæ species dilectionis, distinctæ penes modos inclinationis in bonum.

Porro hæc quæstio intelligitur de dilectione naturali intellectualis creaturæ ex cognitione rationali sive intellectiva nascente, quæ est dilectio voluntatis ut natura est, atque per hoc etiam de illa quæ est voluntatis ut voluntatis, utpote ut est libera et deliberativa. Dilectio demum naturalis non est nisi boni simpliciter, quamvis voluntas ut libera, habeat se indifferenter ad bonum simpliciter et apparens. Quumque nihil queat amari nisi aliqualiter cognitum, si Deus diligitur, hoc est secundum quod cognoscitur. Sed cognitio de Deo est duplex : una in particulari, qua cognoscitur quod ipse sit singularitas quædam, quæ est ipsum necesse esse absolute ; alia qua cognoscitur quod sit finis beatificans creaturam. De hac cognitione Dei, sive per fidem, sive per speciem, nihil ad propositum : quoniam omnis talis cognitio

A solum dirigit dilectionem deliberativam, qua Deus est diligendus in speciali, quemadmodum cognitio illa est in speciali. Sed ad propositum spectat cognitio Dei in creaturis aut in se ipso, quæ dirigit dilectionem Dei pure naturalem, qua cognoscitur in universali solum, quemadmodum dilectione pure naturali non diligitur nisi dilectione in universali : eodem etenim cursu procedunt cognitio atque dilectio circa Deum.

Itaque loquendo de dilectione beneplacentiæ, qua diligitur bonum ipsi amanti,
B Deus diligitur naturali dilectione a quacumque voluntate creata super omnia, in quantum est bonus simpliciter, et quoniam bonus est, et ratio diligendi omnis alterius boni, et universale bonum, sine cujus participatione nihil est diligibile. Nec diligens diligit se ipsum seu aliquid aliud, nisi in quantum aliqua ratio boni in se aut in alio creato consistit : quæ ratio perfecte continetur in Deo, qui in illo bono creato diligitur. Verum ista dilectio naturalis, qua super omnia diligitur Deus, valde est imperfecta, habetque perfici dilectione deliberativa, quæ sequitur cognitionem
C Dei in creaturis in speciali : et hoc, quoad bona naturalia seu moralia ; et quum informata fuerit caritate, quoad bona gratuita.

Sed utrum dilectione naturali amicitiæ et benevolentiæ Deus super omnia diligatur, non est ex his manifestum, quia nec in se manifestum est utrum tali dilectione absolute diligendus sit. Est ergo dicendum, quod quum amicitia, secundum Philosophum, quærat æqualitatem, et nimia
D distantia amicitiam corrumpat, Deus proprie loquendo nullo modo diligendus est dilectione amicitiæ, quia non decet eum. Hinc proprie loquendo, dilectione deliberativa amicitiæ nulla creatura diligit Deum : quare multo fortius nec dilectione naturali amicitiæ, quum dilectio deliberativa perficiat naturalem. Et sicut Deo non debetur dilectio amicitiæ, ita nec benevolentiæ, quum dilectio benevolentiæ sit pedi-

sequa dilectionis amicitiæ. Utraque enim A respicit bonum quod quis vult sibi ac alii, et incipit a se. Nihilo minus Deo debemus aliquo modo dilectionem amicitiæ ac benevolentiæ secundum quamdam superabundantiam, volendo ei optimum bonum quod ipse est, et cetera bona quæ decent eum, ut scilicet honoretur et diligatur ab omnibus. Nempe quidquid recta ratione consulente magis diligibile est in quocumque genere dilectionis, hoc plus diligit voluntas naturalis ut natura est, et hoc, naturali inclinatione, absque motu extrinsecus B inclinante, ita quod appetitus naturæ ut natura est, semper est in melius simpliciter : cui si voluntas deliberativa concordaret, semper quod melius est eligeret ac magis diligeret; ad quod etiam eam dirigit caritas, perducendo eam perfecte ad id ad quod eam inclinat natura, quamvis per se pertingere complereque nequeat.

Dicendum est ergo summatim, quod absolute est concedendum, Deum a creatura naturali dilectione super omnia diligi, ita quod dilectione amicitiæ ac benevolen- C tiæ per excellentiam et superabundantiam quamdam amatur, non proprie : quia secundum Philosophum in Ethicis, amicabilia ad alterum sunt ex amicabilibus ad se ipsum. — Hæc Henricus. Cujus positio ad responsionem Thomæ ac Bonaventuræ facili concordatione reducitur : quibus et Hannibal consonat.

Aliqua tamen obscura in dictis conti-
p. 279 A'. nentur Henrici, ut quod ait, particularem Dei cognitionem non concomitari naturalem ejus dilectionem. Angeli enim natu- D rali cognitione mox ut conditi sunt, cognoverunt Deum non confuse aut in universali dumtaxat, sed multo clarius et particularius quam aliquis homo in hac vita Deum cognoscere queat, saltem naturali notitia : et ex illa prima cognitione incitabantur ad amorem Dei super omnia naturalem. Verum hoc dictum Henrici videtur ex eo procedere, quod opinabatur etiam angelicum intellectum primo in universali cognoscere, deinde in particulari, ut supra p. 272 B.
narratum est et improbatum.

Tenendum est ergo, quod omnis mens creata in naturalibus bene disposita, naturali amore diligit super se et super omnia incomparabiliter Deum. Hoc etenim naturalis dictat et exigit ratio : angeli vero naturali sapientia eminebant, et clarissime hoc noverunt. Imo nisi sic esset, posset quis certitudinaliter et experimentaliter scire se esse in caritate, quoniam homo secundum naturam vivens, ad hoc potest pertingere, ut Deum super omnia naturali amet affectu, et hoc ipsum experiatur in se : præsertim quum et bonum creatum, virtute politica aut etiam vitioso amore plus possit amare quam se, quemadmodum aliqui virtuose exposuerunt se morti pro bono communi rei publicæ seu principis sui, quidam etiam vitiose pro voluptate venerea, aut certa persona impie concupita. Imo et juxta evangelica documenta, debemus pro proximis naturalem corporalemque vitam exponere, dicente glorioso Joanne : Nos debemus pro fratri- I Joann. III, 16.
bus animas ponere.

Possent autem hic aliqua de libero arbitrio quæri, sed inde infra plenius disseretur.

DISTINCTIO IV

A. *An perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos.*

POST hæc videndum est, utrum perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est. Nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt : quia sui eventus ignari fuerunt, id est peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum præsciverunt : aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus, quia non erant præscii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quæ futura erant super eos. Boni vero et qui perstiterunt, forte suæ beatitudinis præscii fuerunt. Unde Augustinus super Genesim : Quomodo, inquit, beatus inter angelos fuit, qui futuri peccati atque supplicii præscius non fuit? Quæritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus revelare diabolo noluit, quid facturus vel passurus esset; ceteris vero revelare voluit, quod in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare, quod angeli qui corruerunt, non fuerunt præscii sui casus, ideoque beati non fuerunt; et quod angeli qui perstiterunt, beatitudinem sibi adfuturam præsciverunt, atque quod de ea certi in spe exstiterunt : unde quodammodo jam beati erant. Et revera, si ita fuisset, posset illos dici aliquo modo fuisse beatos; alios vero non, qui nesciverunt eventum suum.

Hugo. Summa Sent. tract. II, c. 2.

Cf. Prov. XIV, 34.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. V, c. 13.

Aug. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 22.

B. *Quod opinando Augustinus hoc dixerit, non asserendo, scilicet, quod angeli qui perstiterunt, præscii fuerunt futuri sui boni.*

Sed hæc magis opinando et quærendo dicit Augustinus, quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens, consequenter subdit : Sed quare discernebantur illi a ceteris, ut Deus istis quæ ad ipsos pertinerent non revelaret, aliis vero revelaret, quum non prius sit ipse ultor, quam aliquis peccator? Non enim damnat ipse innocentes. Hic videtur innuere, quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt, unquam, nec illi qui perstiterunt, usque ad consummationem beati fuerunt : quia beati non poterant esse, si de beatitudine certi non erant, vel si damnationis incerti erant. Unde Augustinus in eodem : Dicere (inquit) de angelis, quod in suo genere beati esse possent, damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent

Ibidem.

Ibid. n. 25.

Aug. de Genesi ad litt. lib. xi, n. 22. in melius, nimia præsumptio est. Quomodo enim beati esse possunt, quibus est incerta sua beatitudo ?

C. *Summam colligit prædictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi per beatitudinem quis accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante casum.*

Ex prædictis consequitur, quod angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante præscierunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt; vel incerti exstiterunt suæ beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem, quod posterius dictum est, probabilius videtur.

D. *Responsio ad id quod quærebatur, an angeli essent creati perfecti aut imperfecti; et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid.*

Ad hoc autem quod quærebatur, utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest quia quodam modo perfecti fuerunt, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

E. *Quod tribus modis dicitur perfectum : secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum.*

Hugo. Summa Sent. tract. II, c 2; de Sacram. lib. I, p. V, c. 16. Dicitur namque perfectum tribus modis. Est enim perfectum secundum tempus, et est perfectum secundum naturam, et est universaliter perfectum. Secundum tempus perfectum est, quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi : et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est, quod habet quidquid debitum est vel expedit naturæ suæ ad glorificationem : et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est, cui nihil unquam deest, et a quo universa proveniunt bona : quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est naturæ conditæ, secunda naturæ glorificatæ, tertia naturæ increatæ.

F. *Prædicta breviter tangit, addens quales fuerunt angeli in conversione et aversione.*

Quales fuerunt angeli in creatione, ostensum est : boni scilicet, et non mali, justi, id est innocentes, et perfecti quodam modo, alio vero modo imperfecti. Beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiæ et bonitatis in quo conditi sunt.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUARTÆ

PRÆCEDENTI distinctione determinatum est de angelis quantum ad essentiam et innocentiam atque malitiam, et quantum ad naturales eorum proprietates seu attributa. Jam tractatur de eis quantum ad eorum gloriam, quæ debetur innocentiæ, et miseriam, quæ infligitur ac debetur malitiæ. Et circa hæc primo inquiritur, an creati sint beati, aut miseri; secundo, an suam beatitudinem vel miseriam præcognoverint; tertio, an conditi sint justi et perfecti, an non. Et hæc est materia distinctionis istius.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An angeli creati sint beati, ita quod beatitudo seu gloria eis sit concreata.**

Deut. xxxii, 4. Videtur quod sic. Primo, quia Dei perfecta sunt opera : perfectio autem in felicitate consistit. — Secundo, quia de primo apo-
Ezech. xxviii, 13. stata angelo in Ezechiele habetur : In deliciis paradisi Dei fuisti. — Tertio, primi homines facti sunt in donis gratiæ : ergo angeli in donis gloriæ, quum sint hominibus perfectiores in specie. — Quarto, quia aut viatores aut comprehensores producti sunt : non viatores, quia non ambulaverunt per fidem, nec cognoverunt
I Cor. xiii, 12. per speculum in ænigmate. Ergo comprehensores creati sunt. — Quinto, in libro de Ecclesiasticis dogmatibus Augustinus effatur : Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, etc. Ergo in beatitudine sunt plasmati.

In oppositum sunt quæ tanguntur in littera.

Ad hoc Thomas respondet : Beatitudo angeli ac hominis, est perfectissima ope-
A ratio ejus contemplatione altissimi intelligibilis, secundum philosophos atque theologos. Quæ beatitudo inæqualiter inest eis, secundum quod magis aut minus clare intuentur summum illud objectum. Imo et aliter convenit Deo et angelis atque hominibus secundum eorum naturalia consideratis. Deus quippe se videt per suam essentiam, non per aliquam sui similitudinem. Angelus vero videt eum per similitudinem ejus acquisitam seu sibi infusam, et per suam essentiam, in quantum est si-
B militudo quædam increatæ essentiæ, sicut præhabitum est. Intellectus autem huma- Cf. p. 266 C'; 268 A', D'.
nus ad hanc visionem non ducitur naturali notitia, nisi per similitudines ex creaturis acceptas. Prima harum visionum est sicut oculus videt lucem exsistentem in pupilla : quam videt per se, non per speciem aliam. Visio autem qua angelus Deum videt, est similis visioni qua quis conspicit hominem per similitudinem ab ipso immediate acceptam. Tertia vero visio assimilatur visioni qua quis speculum in-
C tuendo, videt in eo hominem per speciem ab homine in speculo resultantem. Et in hac naturali beatitudine visionis divinæ angeli sunt creati; non autem in supernaturali beatitudine, qua divinam contemplantur essentiam non per speciem creatam receptam, sed increatam, ut eorum beatitudo increatæ felicitati conformis sit : et hanc beatitudinem boni meruerunt. Miseria quoque non potuit in malis præcedere culpam. Hæc Thomas in Scripto. — Idem in prima parte Summæ, quæstione
D sexagesima secunda.

Petrus quoque : Beatitudo, inquit, dupliciter dicitur. Primo large, pro statu quodam in quo est carentia omnis mali culpæ et pœnæ : sic erant beati. Secundo proprie, pro statu ultimo perfectæ salutis, in quo est copia omnis boni : et sic non erant beati. Hæc enim beatitudo consistit in nobilissimo actu nobilissimæ potentiæ circa summum objectum præstantissimo modo, per immediatam primæ veritatis visionem, quæ appellatur visio per essen-

tiam : quam non habebant; ideo non fuerunt beati simpliciter. Hæc Petrus.

Idem Richardus : Gloria (dicens) proprie consistit in clara et immediata Dei visione, et perfecta ejus fruitione ac tentionis securitate : a qua gloria nullus cadere potest.

Insuper quærit Richardus, utrum quilibet angelus prius ordine naturæ naturali cognitione intellexerit se quam Deum. Ad p. 272 B. quod respondet quod sic, sicut præcedenti distinctione responsum est.

Iterum quærit, an quilibet angelus naturali cognitione certius intellexit se quam Deum. Et respondet quod imo, sive loquamur de cognitione *quid est,* sive de cognitione *quia est.* Naturali enim cognitione cognovit Deum per hoc quod cognovit se : sicque cognitio sui præstitit certitudinem cognitioni alterius. Hæc Richardus. — Cui objici potest, quod juxta præhabita, Deus non potest cogitari non esse. Iterum, pluribus et infallibilioribus rationibus angelus scivit Deum esse, seu quia est, quam se esse. Rursus, Deus ex sua natura cum summa certitudine cognoscibilissimus est : et quamvis nobis non sit ita certissime notus, atque notissime certus, quantum ad quid est, ob suæ actualitatis excessum; tamen quantum ad quia est, non excedit nostræ mentis intuitum, quum ipse in omni suo effectu clare multipliciterque reluceat quoad hoc. Hinc dici solet : quemadmodum nihil incertius incomprehensibiliusque consistit, quam quid sit Deus; sic nihil certius et clarius est, quam Deum esse. Unde ad minus videtur dicendum, quod extensive loquendo, angelus certius novit Deum esse, quam se. Reor autem quod etiam intensive.

Amplius Bonaventura : Quorumdam (ait) opinio fuit, quod angeli in primo instanti suæ creationis fuerunt in actu conversionis et aversionis : et sicut in prima illa aversione aversi, æternaliter sunt damnati; ita in prima illa conversione conversi, æternaliter sunt glorificati. Et hoc dicunt intendisse Augustinum, dicendo quod ali-

A qui angeli conditi sunt beati, quoniam simul tempore, quamvis posterius natura, factum est cœlum et lux, id est angelica natura informis et formata. Sed ista opinio reprobata est supra, quantum ad hoc quod p. 238 A'. dicit angelos in primo instanti fuisse aversos. Et quantum ad alteram partem, patet falsitas per Augustinum, de Correptione et gratia : ubi dicit, quod angeli etsi beati facti sunt, erat tamen adhuc quod eorum beatitudini adderetur, si permansissent. Constat autem, quod beatitudini et glo- B riæ, quum sit invariabilis, non fit additio. Hæc Bonaventura.

Scotus demum hic loquitur : Angeli boni in primo suæ creationis instanti potuerunt esse beati. Beatitudo namque non potest inesse creaturæ capaci beatitudinis nisi a Deo. Ergo in quocumque instanti potest dari a Deo atque inesse creaturæ, potest esse creatura beata. Sed pro quocumque instanti potuit eam Deus conferre, et tam bene in primo instanti, ut in secundo vel tertio; bonus quoque angelus C quolibet instanti sui esse, fuit ipsius capax. — Attamen angeli boni non fuerunt de facto beati in primo instanti, quia ut ait Augustinus quarto super Genesim, non plus discernebat Deus bonos a malis, quam pro tunc erant discreti inter se. Si ergo fuissent beati in primo illo instanti, ergo omnes fuissent beati, quoniam uniformes erant creati : sicque nullus eorum peccasset, quum certitudo assecurationis et confirmatio in bono, ad beatitudinem exigantur.

D Sed objici potest. Angeli enim in primo instanti fuerunt beati beatitudine naturali, ergo et beatitudine supernaturali : quoniam causa supernaturalis beatitudinis, scilicet Deus, efficacior est causa beatitudinis naturalis, quæ fuit ipsa mens angeli, seu causa naturalis creata. Item, in primo instanti fuerunt in gratia, ut patebit : ergo in eodem fuerunt in gloria, quia angelus sine discursu perfectionem suam confestim consequitur habita dispositione requisita. — Dicendum ad primum, quod

non sequitur de causa efficiente, agente A sponte ac libere. Ad secundum, quod dubium est an fuerint in gratia conditi. Et esto quod sic, adhuc tamen non sequitur. Nam quamvis sine discursu mox naturalem habuerint beatitudinem, non tamen oportet quod et supernaturalem. Est enim quædam dispositio in fieri tantum, non in facto esse remanens, ad supernaturalem beatitudinem requisita; et hujusmodi dispositio est meritorius actus respectu beatitudinis simpliciter : idcirco non simul insunt angelo. Ad naturalem autem bea- B titudinem non requiritur dispositio talis. — Hæc Scotus.

Hannibal etiam scribit : Beatitudo perfectionem importat. Perfectio autem est duplex : una secundum genus determinatum; alia simpliciter. Sic et beatitudo est duplex : una per quam quis habet perfectionem seu operationem perfectam secundum modum propriæ speciei; sicque homo et angeli sunt beati creati, quia in suæ creationis principio habuerunt perfectam cognitionem de Deo, ad quam se C eorum extendebat natura : quia natura a perfectis sumit exordium, ut in de Con-
III,pros.10. solatione scribit Boetius. Alia est beatitudo supernaturalis, qua creatura intellectualis habet operationem perfectam simpliciter, videndo Deum per speciem : quam nullus reproborum habuit angelorum. Hæc Hannibal.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio multiplex est, quemadmodum in
Cf.p.282E. textu habetur, videlicet, secundum tem- D pus, secundum naturam, et secundum omnem modum seu universaliter. Dei ergo opera sunt perfecta secundum exigentiam et dispositionem naturæ eorum, et tempore suo, quia ad congruam sibi perfectionem ordinantur ac tendunt. Opera quoque Dei simul sumpta, sunt eminenter perfecta, sicut et valde bona. — Ad secundum, quod per delicias illas intelliguntur naturalis felicitas, omnisque concreata excellentia angelorum. — Ad tertium, quod non sequitur. Sed dato quod primi homines facti sunt in gratia, argui potest quod angelis excellentius concessum est hoc. — Ad quartum, quod viatores fuerunt, habueruntque fidem aut aliquid fidei correspondens et proportionale, ut infra dicetur. — Ad quintum, quod Augustinus per beatitudinem intelligit prætactam angelorum eminentiam in naturalibus donisque gratiæ eis collatæ, prout Augustinus sentire videtur. Conformiter sunt solvendæ similes Augustini seu aliorum auctoritates, ut quod in libro de Mirabilibus Scripturæ Augustinus deprompsit : Angelus in summo sui ordinis honore constitutus, collapsus est. In libro quoque de Fide ad Petrum : Angelici spiritus pro eo quod rationales facti sunt, æternitatis et beatitudinis donum in ipsa naturæ suæ spiritualis creatione divinitus acceperunt.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An angeli in gratia gratum faciente creati sint.**

Videtur quod sic, per Augustinum libro de Civitate dicentem : Angelos Deus creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. — Secundo, sanctificatio non fit in intellectuali creatura sine gratia gratificante. Sed Damascenus libro secundo effatur : Per Verbum Dei creati sunt angeli omnes, et a Spiritu Sancto per sanctificationem perfecti. — Tertio, super illud Osee, Dilexerunt vinacia uvarum, ait Osee III,1.
glossa Hieronymi : Per vinacia uvarum, dæmones designantur, qui in magna pinguedine spiritus sunt creati, sed a superabundantia arefacti, corruerunt de cœlo. — Quarto, primi parentes in originali justitia et supernaturalibus donis sunt conditi : ergo plus angeli. Salomon quippe testatur : Fecit Deus hominem rectum. — Quin- Eccle. VII, 30.
to, infinitam munificentiam, bonitatem et misericordiam Creatoris condecuisse videtur, ut excellentissimas illas creaturas decorarit ab exordio donis gratiæ.

In contrarium est, quia si fuerunt creati in gratia gratum faciente, ergo et in caritate : ergo primus eorum actus, qui non potuit esse malus, fuisset meritorius, et fuissent per caritatem ad Deum conversi, præsertim quum nulla passione, nulla suggestione retraherentur aut impedirentur a Deo in primo actu. Sed convertentibus se ad Deum per caritatem, mox data est merces visioque beata : quumque sit eadem ratio de angelis universis, nullus corruisset ex eis. — Insuper, Augustinus super Genesim contestatur : Diabolus continuo ut factus est, cecidit, non ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subjici voluisset. Cecidit autem a caritate et gratia : ergo eas nondum acceperat. — Rursus, Magister in littera fatetur : dist. III, F. Angelus in sua creatione accepit id per quod poterat stare, non id per quod quivit proficere. Non ergo caritatem gratiamque accepit, quia per illas proficitur.

Summ. th. 2a part. q. 18. Ad hoc respondet Albertus : In hac quæstione diversificati sunt antiqui, sicut dist. III, B, F. hic narrat Magister.

Quidam enim concedunt, quod omnes angeli in gratia gratum faciente creati sint. Cujus opinionis fuit Præpositivus, allegans illud Augustini duodecimo de Trinitate : Deus creavit angelos in casto amore, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. — Ad omnes vero auctoritates et rationes quæ dicunt, quod Deus primo creavit informes, et postea eos formavit in conversione ipsorum ad se : dicunt, quod prius et posterius non notant ibi successionem alicujus moræ aut temporis, sed prioritatem ordinemque naturæ ad gratiam : quo ordine naturalia præcedunt gratuita in eodem, sicut et esse est ante bene esse.

Quod confirmant per Augustinum super Genesim, ubi aliqua scribit in quibus videtur absurdum reputare, quod angelus aliquando sine gratia fuerit. — Anselmus quoque in libro de Casu diaboli : Angeli, inquit, qui maluerunt illud plus quod eis A Deus nondum dare decrevit, quam stare in justitia in qua facti erant, eadem justitia judicante, et illud propter quod Deum contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum amiserunt. Ex quo patet, quod in justitia facti sunt ; et constat quod loquitur de formata justitia, quæ sine caritate et gratia non habetur. — Augustinus item duodecimo Confessionum loquitur Deo : Moyses scribens te in principio fecisse cœlum et terram, tacet de Gen. I, 1. temporibus, silet de diebus. Creatura etenim B intellectualis quanquam tibi nequaquam coæterna, particeps tamen tuæ æternitatis, mutabilitatem suam præ dulcedine felicissimæ contemplationis tuæ cohibet, et sine ullo lapsu ex quo facta est inhærendo tibi, excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ex hoc habetur, quod angeli ex quo facti sunt, inhærent Deo felicissima contemplatione. Ergo ex tunc felices, imo et felicissimi sunt : quod esse non potest sine gratia. — Iterum duodecimo de Civitate Dei disseruit : Quidam C dicunt angelos secundum aliquem temporis processum sine gratia exstitisse, dicentes quod primo tenebræ erant. Hi non recte dicunt : sed simul ut facti sunt, lux facti sunt.

His et consimilibus auctoritatibus innitentes, dicunt quod intellectualis natura non est perfecte formata nisi per confirmationem beatitudinis : ideo ante illum statum vocatur aliquo modo informis. Quod dicunt sensisse Augustinum, dicendo quod prius facta est informis, et cœlum dicta ; D postmodumque formata, et lux ac dies appellata. — Amplius dicunt hi, quod per divisionem lucis a tenebris non designatur distinctio naturæ ac gratiæ : quia natura angelica nunquam est tenebra, quum per dona gratiæ gratis datæ multum sit illustrata per nobilitatem quatuor attributorum ipsius, de quibus præhabitum dist. III, A. est. Propter quod etiam beatissimus Dionysius quarto capitulo libri de Divinis nominibus testatur, quod hæc naturalia in dæmonibus integra ac splendidissima ma-

nent. Hinc dicunt, quod per divisionem lucis a tenebris signatur separatio bonorum angelorum a malis. Inter quam separationem et eorum creationem concedunt fuisse moram. Et quidam eorum dicunt, quod morula fuit parva, quæ suffecit ad cogitationem de propria potestate, et ad delectationem morosam. Alii dicunt, quod secunda die facta sit separatio illa, prout Magister in historiis narrat. Propter quod secundam feriam celebrant in honore stantium angelorum. — Hæc opinio valde probabilis est, et plura Sanctorum originalia videntur consentire in illam.

dist. III, F. Verumtamen quia Magister in littera aliam sequitur viam, videlicet, quod angeli in solis naturalibus sunt creati, et postmodum, quadam morula interposita, gratiam sunt sortiti; opinionem ejus multi secuti sunt, hac ratione præsertim inducti, quia non est in angelo sicut in nobis. Homo quippe semel conversus ad gratiam, iterum labi potest; et relapsus, potest rursus resurgere. Angelus vero semel conversus ad gratiam, cadere nequit; et si semel cadat a gratia, resurgere non valet. Ideo dicunt, quod angelus ante suam confirmationem, nullam habuit gratiam gratum facientem. Et quum dicitur, quod angeli in creationis suæ primordio boni fuerunt, glossant sic : id est, sine vitio. Et quum fertur, quod justi fuerunt, glossant : id est, innocentes. Et dicunt, quod postea per gratiam sunt confirmati. Dicunt namque aliquam fuisse morulam inter creationem, et inter confirmationem bonorum ac lapsum malorum. — Porro ad argumenta alterius opinionis respondent, quod ubicumque Sancti affirmant angelos creatos in gratia, intelligendum sit de gratia gratis data beneficio creationis. Quumque dicitur, quod justi creati sunt, exponunt hoc de justitia innocentiæ, non de justitia supernaturali formata per gratiam. Quod etiam asseruntur in amore casto conditi, exponunt de ingenita inclinatione ad caritatem et gratiam. — Quumque inquiritur, cur liberalissima bonitas Creatoris non contulit eis gratiam in primo creationis instante; respondent, quod sapientia Dei voluit ut primo experirentur quid eis conveniret ex se et ex natura, deinde quid ex gratia : Deus autem dat gratiam creaturis secundum rationem ac ordinem sapientiæ suæ. — Postremo hi etiam dicunt primum hominem non fuisse in gratia gratum faciente creatum, sed potius in gratia gratis data : sicque gratuitis dicitur spoliatus. Et ista positio non habet aliquid figmento simile. — Hæc Albertus, qui ut ex his verbis conjicitur, huic opinioni hic magis consentire videtur.

Verumtamen in libro de IV Coæquævis, primæ opinioni magis consentiens : Quidam (inquit) testantur, quod in solis naturalibus creati sunt angeli; alii, quod in gratia gratis data, non in gratia gratum faciente; tertii, quod etiam in gratia gratificante, quibus consentire videntur omnia originalia Sanctorum, si quis ea bene inspexerit. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro quarto : Quum diximus, inquiens, angelos primo creatos informes, et postea gratia ac sapientia esse formatos, intelleximus hoc secundum Augustinum, de prioritate qua materia corporalis omnino informis, dicitur prius creata quam formata, videlicet ordine naturæ, non temporis. Unde dicit Augustinus duodecimo Confessionum : Angelica natura mox ut facta est, elevata est sine temporis intervallo ad hoc ut fieret lux.

Quumque Augustinus frequenter dicat eos factos in gratia, et alii Sancti communiter sentiant ita, reputamus præsumptuosum quod aliqui dicunt oppositum, præsertim quum de primo angelo dicat Ezechiel : Tu signaculum similitudinis (quantum ad naturam), plenus sapientia (quantum ad intellectum), et perfectus decore (gratiæ ac virtutum, quantum ad affectum); in deliciis paradisi Dei fuisti, per actum fruitionis Dei elicitæ ex utroque genere donorum, tam intellectus quam Ezech. XXVIII, 12, 13.

ipsius affectus, non tamen loquendo de fruitione gloriæ consummatæ. Et si quis dicat, hæc intelligenda esse de sapientia naturali et decore naturalis perfectionis, *Ezech.* xxviii, 17. obviat quod subditur ibi : Perdidisti sapientiam in decore tuo, id est cum decore tuo. Ex quo patet quod locutus fuit de sapientia et decore gratiæ gratum facientis, quæ peccando perduntur : quæ non sunt naturalia, sed gratuita dona, quia secundum divinum Dionysium, De Divin. nom. c. iv. naturalia in dæmonibus integra permanserunt. — Dicitur quoque ibi : *Ezech.* xxviii, 13. Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, sardius, topazius, etc.; per quos, secundum expositiones Sanctorum, singulæ virtutes intelliguntur, quæ sunt omni rationali naturæ operimentum decoris. Quod si dicatur, hoc de naturalibus verum esse virtutibus, quæ etiam in nobis sunt secundum imperfectam inchoationem, in angelis autem naturaliter sunt perfecte; contra hoc est quod subditur *Ibidem.* ibi, Foramina tua in die qua conditus es, parata sunt : per quæ, secundum Glossam, mentis capacitas significatur. Quo constat, quod naturalis habilitas ad virtutes infusas distinguitur contra ipsas. Si vero objiciatur, quod secundum Gregorium, per lapides intelliguntur novem ordines angelorum; *Ibid.* 14. obviat quod additur ibi : In medio ignitorum lapidum ambulasti. Quod nequit intelligi nisi de igne caritatis, per *Ps.* ciii, 4. quam Deus facit ministros suos ignem urentem. Quo patet inferiores angelos in caritate fuisse; multoque plus convenit hoc angelo primo. — Hæc Udalricus.

Consonat Thomas, hic scribens : Harum opinionum quæ verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum exordium ex sola ac simplici Creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare est impossibile. Tamen secundum convenientiam ad alia opera Dei, potest una pars alia probabilius sustineri. Opinio quippe ponens angelos in naturalibus tantum creatos, consonat opinioni dicentium omnia simul creata in materia, non per distinctas formas seu species.

A Nam sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita angelica natura ad gratiam. Porro positio ponens angelos creatos in gratia, magis concordat positioni qua ponitur omnia fuisse per species distincta a creationis exordio. Quæ opinio mihi magis placet, absque alterius præjudicio partis : quoniam huic opinioni, præcipue quantum ad gratiam angelorum, plures Sanctorum auctoritates consonare videntur. Hæc Thomas in Scripto.

Denique in prima parte Summæ, quæstione sexagesima secunda : art. 3. B Hoc, inquit, probabilius tenendum videtur, et dictis Sanctorum magis est consonum, quod angeli creati fuerunt in gratia gratificante. Sic enim videmus, quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ causantur a Deo operante, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam rationes seminales, ut Augustinus super Genesim ad litteram dicit : quemadmodum arbores, et animalia, et cuncta hujusmodi. Manifestum est autem, C quod gratia gratum faciens sic comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad naturalem effectum. Unde in Evangelio gratia semen vocatur. *Luc.* viii, 11. Sicut ergo secundum Augustinum, statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei rationes seminales universorum naturalium effectuum; ita mox in principio, angeli in gratia sunt creati. Hæc Thomas in Summa.

Petrus quoque circa hæc loquitur : Gratia tripliciter sumitur. Primo largissime, D pro omni dono gratis dato : et sic naturalia etiam appellantur gratuita. Secundo minus large, pro omni dono spirituali gratis superaddito donis naturæ. Tertio stricte et proprie, pro gratia gratum faciente. Primo et secundo modo, in gratia conditi sunt angeli. Nam et Damasceno testante, angelus gratia immortalitatem sortitus est. De tertio modo dixit Præpositivus, quod in gratia sunt producti, quia ad gratiæ susceptionem suffecit dispositio habitualis quam habebant. Alii tenent contrari-

um, dicentes quod ad gratiæ susceptionem exigatur dispositio actualis, id est motus aliquis voluntatis, in habente liberi arbitrii usum. Hæc Petrus, non magis unam quam aliam opinionem approbans.

At vero Richardus consentit opinioni dicentium, quod non fuerunt creati in gratia : Non videtur (dicens) probabile, quod a gratia gratum faciente recessissent, si in ea creati fuissent; nec videtur probabile, quod gratia eis data, gloria eorum fuisset dilata. Et pro hac opinione est quod primo super Genesim loquitur Augustinus, dicendo : Principium creaturæ intellectualis est sapientia illa summa, quod principium in se incommutabiliter manens, nullo modo cessabat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut converteretur ad id a quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non posset. Idem videtur sentire Gregorius super Job, exponens illud Ezechielis :
Ezech. xxviii, 13. Omnis lapis pretiosus operimentum tuum. Hujus (inquit) lapidis foramina præparata sunt, quoniam capax caritatis conditus est : qua si repleri voluisset, stantibus angelis tanquam positis in regis ornamento lapidibus, inhærere potuisset. Et interpositis paucis, subjungit : Habuit ergo lapis iste foramina; sed propter superbiæ vitium, caritatis auro non sunt repleta. Unde apparet quod Lucifer, de quo loquitur, gratiam seu caritatem non habuit. Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura : Quæstio (inquit) hæc facti est, et non invenimus de ea aliam rationem quam congruitatis; idcirco utrumque de ea possumus probabiliter opinari. Quidam namque dixerunt, quod angeli fuerunt creati in gratia. Et ratio eos movens, fuit ex parte Dei perfecta liberalitas ejus; atque ex parte creaturæ, idoneitas ejus. Quia enim ab initio erant vasa munda, receptivaque gratiæ, et Deus promptus est gratiam impertiri nisi habeat obstacula ex parte creati, non dimisit vasa illa vacua ad momentum; sed talia exierunt de manu ejus, ut statim essent prom-
A pta et apta in usum bonum seu meritorium. Unde sicut probabiliter conjiciunt aliqui, quod Deus in principio fecerit arbores fructibus plenas, alia quoque in nobilissimo statu ; sic et naturam angeli ornaverit gratia in primo suæ creationis instanti, quæ in primo usu bono erat perpetuanda, et in prima deordinatione perpetualiter amittenda. — Motivum vero alterius opinionis, fuit dispositio naturæ angelicæ, quæ fertur in id quod appetit, sine retardatione. Nam sicut ex conversio-
B ne ad malum, ita profunde aversi sunt ut redire non valeant; sic (imo et multo plus) ex conversione ad bonum et habilitate ad illud, ita bono totaliter adhæsissent, si gratiam habuissent, quod nunquam lapsi essent. Huic opinioni tanquam probabiliori est concordandum. Hæc Bonaventura.

Alexander demum frequenter insinuat, et tanquam probabilius tenet, quod nec angelus nec homo in gratia gratum faciente sit conditus. Ad quod potissime in-
C troducit, quod in libro de Correptione et gratia loquitur Augustinus : Saluberrime confitemur et rectissime credimus, Deum, qui creavit omnia valde bona, et mala ex bonis exortura præscivit, scivitque ad omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bona facere, magis quam mala esse non sinere ; sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea primo ostenderet quid eorum posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiæ suæ beneficium, justitiæ quoque judicium. —
D Rursus, per caritatem et gratiam fit spirituale matrimonium inter Deum et mentem creatam, cujus lex est, ut sine mutuo non fiat consensu : ergo in mente creata consensus ejus gratiæ infusionem præcessit, saltem in utentibus ratione. Hæc Alexander : qui de his tractat diffuse, sed dicta ejus virtualiter sunt inducta.

Præterea Durandus doctoribus Ordinis sui, Thomæ, Alberto, Udalrico, in his magis consentiens : Probabilius (inquit) videtur, quod angeli fuerunt creati in gratia,

tum quia ad hoc sunt expressæ auctoritates Sanctorum, tum quoniam rationes probabiles hoc convincunt. Non enim minoris dignitatis fuerunt angeli, quam primus homo, qui fuit creatus in gratia. Fuit enim conditus in originali justitia, quæ non videtur fuisse sine gratia concomitante : quoniam consistebat in perfecta obedientia corporis ad animam, inferiorumque virium ad superiores, et rectitudine voluntatis ad Deum; et sicut duo illa prima non videntur fuisse sine gratia gratis data, sic tertium, scilicet rectitudo voluntatis ad Deum, non videtur fuisse sine gratia gratum faciente. — Item, sicut est in esse naturali, sic et suo modo in esse supernaturali : sed sic est in esse naturali, quod quæcumque, etc., sicut supra in Thoma. Hæc Durandus.

Scotus quoque : Videtur (ait) probabile, quod quilibet angelus aliquando fuerit in gratia, sive in instanti creationis, seu postea. Et quamvis non sit necesse ad hoc quod aliquis peccet, quod prius sit in gratia, congruum tamen est quod illi, videlicet angeli, non solum non fuerunt injusti, quoniam acceperunt libertatem naturalem, per quam potuerunt salvare justitiam naturalem; sed quod etiam acceperunt justitiam gratuitam, secundum Anselmum libro de Casu diaboli, duodecimo et sextodecimo capitulis. Denique Deus non discernit inter istos et illos, antequam ipsi per actus suos se discreverint : quia secundum Augustinum super Genesim, non prius est Deus ultor, quam aliquis sit peccator. Ergo usque ad instans meriti atque demeriti, omnes erant uniformes : et si tunc primo gratia bonis apponebatur, apparet quod debuit tunc apponi et aliis. Nam ante illud instans non demeruerunt : quare ergo non debuit eis apponi gratia ut aliis qui meruerunt? Si vero istius erant demeriti, ergo prius illam habuerunt, quia gratia et culpa non sunt simul. Hæc Scotus.

Antisiodorensis autem dicit in Summa sua, libro secundo, quod angeli ante lapsum fuerunt in statu bono ac innocenti.

A Sed responsio hæc ad partem potest flecti utramque. Nam et utraque præfata opinio hoc defendit, quamvis secundum diversum sensum, ut patet ex dictis.

Amplius Henricus Quodlibeto octavo super his scribit : Utrum gratia justificans (quæst. 10.) fuerit angelis in eorum creatione collata, nihil judico nisi quod sic potuit esse factum; sed an fuerit factum, quia a mera Dei voluntate dependet, scio quod nulla naturali ratione valeat certitudinaliter deprehendi. Modus autem aliquis quo con-

B gruentius fieri potuisse apparet, quærendus est, quum semper præsumendum sit Deum fecisse quod rationabilius convenientiusque erat agendum. Nempe ut in libro de Libero arbitrio Augustinus fatetur, si recta ratione deprehendi valet, quod decimum cœlum congruat esse, credendum est Deum illud fecisse. Itaque secundum decentiorem congruentioremque modum credendum est Deum gratiam angelis contulisse. Quumque gratia non ordinetur nisi ad meritum congrui quoad gratiam

C gratis datam, aut condigni quoad gratiam gratum facientem, et usque ad horam qua deliberare potest, intellectualis creatura non meretur, quum actus voluntatis ejus non est nisi pure naturalis, quo nec de congruo nec de condigno habetur aliquod meritum; frustra fuisset angelo gratia data ante horam qua quivit deliberare. Hinc mihi apparet potius esse credendum, quod usque tunc angelus fuit in naturalibus tantum, in quibus et fuit creatus, atque in naturali beatitudine perstitit, quousque

D deliberare potuit; deinde Deum omnibus gratiam contulisse, antequam aliqui peccarunt ex se ipsis. Sic ergo secundum Anselmum libro de Casu diaboli, Creator adjecit creaturæ angelicæ gratiam atque justitiam, qua non naturaliter tantum, sed et juste et condecenter concupiebant felicitatem.

Verum si gratiam istam justificantem angelis datam censemus, tunc angelos bonos ac malos in gratia pares fuisse antequam mali prolapsi sunt, judicamus : quod

tamen Augustinus non audet asserere ; idcirco nec nos affirmare audemus. Imo rationabilius nobis apparet, quod primo omnibus angelis data sit gratia et justitia aliqua gratis data, qua stare et ad gratiam gratificantem se de congruo præparare valebant : qua qui bene usi sunt, gratiam gratificantem mox acceperunt, atque per ejus meritorium usum et actum, supernaturalem beatitudinem de condigno meruerunt. Ceteri abutentes demeruerunt gratiam gratificantem recipere, qui peccando dejecti sunt, ruinam eorum videntibus angelis bonis, et ex ea Deum reverenter timentibus, seque ad ipsum convertentibus: quod agendo beatitudinem meruerunt, atque in bono sunt confirmati, reprobis prius lapsis, damnatis et obduratis, prout plenius tractat Gregorius, exponens illud
Job xli, 16. beati Job : Quum sublatus fuerit, timebunt angeli, et territi purgabuntur. Unde secundum hæc, angeli reprobi nunquam gratiam gratificantem sunt adepti. Propter quod Moralium libro tricesimo quarto, capitulo octavo, ait Gregorius : Secundum hoc ponamus angelos peccatores gratiam justificantem non habuisse, sed simul illam ac gloriam demeruisse. — Hæc Henricus.

Inter tot opiniones probabilius reor, quod omnes angeli in gratia gratificante sunt conditi, non æquali, sed quod altioribus in natura specifica data sint dona gratuita magis perfecta : quia ex hoc, ut mihi apparet, eminentius commendatur bonitas, caritas et munificentia Dei in ipsis; electorum quoque angelorum dignitas ex hoc amplius commendatur, sicut et reproborum ingratitudo, facinorositas ac justa damnatio ex hoc clarius innotescunt. — Auctoritas vero Augustini ab Alexandro contra istud inducta, faciliter solvitur : quia per hoc quod Deus omnipotens mentes angelicas per dona gratuita non coegit ad bonum, sed in propria libertate reliquit, satis monstratur quod illæ per naturam, quod item per gratiam possent. Etenim ex hoc consecuta est reproborum

A ruina, in qua naturalis illorum angelorum fragilitas vel magis quædam malitia patuit; et electorum angelorum libera ac meritoria ad Deum conversio, in qua divinæ gratiæ efficacia splenduit. — Postremo, quod Henricus objicit, frustra fuisse datam gratiam in creationis instanti seu ante deliberationis facultatem, nil obtinet : quia ex gratiæ infusione mox disponebantur ad meliora, et in ea apparuit bonitas liberalitasque divina. Infantibus etiam in Baptismo diu ante deliberationis
B horam, gratiarum infunduntur charismata.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An angeli boni suam felicitatem et gloriam præviderunt, et utrum angeli reprobi suam præviderunt ruinam.**

Videtur quod sic. Primo, quia fuerunt multo majoris scientiæ quam homines via-
C tores, qui tamen saltem conditionaliter seu ex præsuppositione prænoscunt se salvandos, si perseveranter Deo adhæserint; aut damnandos, si a Deo finaliter se avertant. Ergo et angeli omnes, antequam meruerunt aut demeruerunt, præcognoverunt hoc ipsum. — Secundo, hoc ad divinam videtur pertinuisse pietatem atque justitiam, ut per comminationem ac prænuntiationem pœnarum cohibuerit ipsos a culpa, promissioneque præmiorum incitaverit illos ad obedientialem subjectionem, quemad-
D modum facit hominibus, præsertim quum istud ad omnem prudentem videatur legislatorem spectare. — Tertio, angeli divinam pietatem justitiamque noverunt limpidius quam aliquis hominum viatorum. Sed homines ex illa sciunt, quod Deus nullum peccatum deserit impunitum, nec ullum bonum irremuneratum. Angeli ergo hoc agnoverunt. Et quia nec bene nec male egerunt nisi bonum aut malum præconcipiendo, in illa præconceptione noverunt pœnam aut gloriam eis retribuendam, etc.

In oppositum sunt quæ habentur in A littera.

Ad hæc Alexander respondet : Angeli boni non habuerunt præscientiam suæ stabilitatis seu mansionis; sed nunc habent scientiam illam. Ait enim ad Orosium Augustinus : Omnes angeli æquales creati sunt; sed cadentibus per superbiam impiis, ceteri Domino pia obedientia adhæserunt, accipientes certam scientiam suæ stabilitatis, quam reprobi illi nunquam habuerunt : sicque deinceps angeli boni B sunt undique gratia Dei circumdati, ut nequaquam cadere valeant a vita beata.

Porro angeli mali casum suum non præviderunt. Unde libro de Correptione et gratia loquitur Augustinus : Diabolus et angeli ejus se in miseriam casuros non præsciebant. Anselmus quoque in libro de Casu diaboli, arguit sic : Scientia non est nisi circa ea quæ certa sunt ratione intelligibilia; quod autem potest non esse, non potest certa ratione intelligibile esse : sed angelus potuit non peccare. Insuper ait C Bernardus, loquens Lucifero : Si prævidisti præcipitium, quæ fuit insania, ut cum tanta miseria cuperes principatum, ut misere malles præesse quam beate subesse? — Nec obstat quod iterum dicit Bernardus : Si in præscientia Dei tuum prævidisti principatum, cur non et præcipitium tuum? Quasi dicat : Similiter prævidere potuisti utrumque. Dicendum enim, quod non est simile de utroque, quoniam principatum proprium prævidere, non includit supplicium, quemadmodum proprium præ- D noscere casum : quem prænoscere est pœnale; pœna autem in angelis non potuit præcedere culpam. — Rursus objicitur illud Augustini in Quæstionibus veteris Testamenti : Prævidit diabolus, quod ad accusationem ejus factus est homo. Accusatio autem non est nisi de culpa. Ergo prævidit suam culpam : igitur et ruinam. Dicendum, quod Augustinus dicit hoc de Lucifero pro statu suo quem habuit post ruinam.

Præterea si quæratur, an diabolus principatum suum prævidit : respondendum quod dominatio duplex est. Una qua peccator subditur diabolo, acquiescendo voluntati et suggestionibus ejus : quæ non est sine peccato diaboli præcedenti; nec hanc prævidit. Alia dominatio est in angelo ex conditione naturæ vel beneficio gratiæ; hancque potuit prævidere. — Hæc Alexander.

Thomas quoque : Aliquid, inquit, potest cognosci dupliciter, scilicet : certitudinaliter, ut quæ habent determinatas et infallibiles causas, quemadmodum solem oriri cras; et conjecturaliter, ut ea quæ habent causas determinatas ut in parte majori, sicut medicus noscit sanitatem futuram, nautaque tempestatem. Quumque confirmatio et casus angelorum ex libero dependeant arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non poterant certitudinaliter præsciri nisi a Deo, qui omnia præsentialiter intuetur. Conjecturaliter autem poterant præsumere se omnes beatitudinem adepturos, quia ad hoc erat eorum natura instituta ac inclinata. Casum vero suum præscire non poterant ex se ipsis, neque per conjecturam, neque per certitudinem, sed tantum cadendi potentiam; nec congruebat eis desuper revelari, ne pœna culpam præcederet; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam præcederet. Si tamen eis hæc revelata fuissent, intellexissent non quasi per certitudinem, sed cautelam et advisationem. Per quod solvitur istud objectum: Christus Petro prædixit suum peccatum. *Matth.* — Dato quoque quod Lucifer præscivisset XXVI, 34. se super iniquos dominium habiturum, non tamen sequitur quod casum suum seu culpam præscierit. Dum enim ad aliquod consequens per diversa media pertingitur, potest consequens sciri sine hoc quod antecedens determinate sciatur : quemadmodum Joseph prævidit dominium suum su- *Gen.* XXXVII, per fratres, non tamen venditionem suam, 7, 9. et alia ex quibus consecutus est illud dominium. Ita de dæmone est dicendum,

præsertim quia bonus exsistens, potuit A princeps esse malorum. Hæc Thomas in Scripto.

Idem Petrus. Qui etiam ait, quod angeli omnes habebant spem beatitudinis etiam sine afflictivo timore contrarii, quoniam non sentiebant in se aliquid retractivum a bono.

Concordat Richardus, saltem pro parte majori. Qui tamen inter cetera arguit sic : Angeli aut suam futuram conversionem certitudinaliter præsciebant, aut credebant. Sed non credebant : quoniam fides B est ænigmatica cognitio, qua ipsi carebant. Ergo eam cum certitudine præcognoverunt. — Ad quod respondet, quod nullum illorum est verum, quia nec certitudinaliter suam præscierunt conversionem, neque credebant, proprie loquendo de credere, quod actus est fidei; sed probabiliter eam opinabantur ob causam præhabitam. Verum quum hoc dici non queat de illis qui mali fuerunt futuri, quia in eis falsa fuisset opinio ante peccatum : hinc aliis dicendum videtur, quod angeli post suam C creationem statim respicientes suam naturam, fuerunt per modicam moram in quadam admiratione suspensi, et paulo post bonitatem boni Dei recogitantes, mox se converterunt ad Deum; alii suam nobilitatem et excellentiam intuentes, nec eam ad Dei laudem referentes, protinus se averterunt a Deo. — Hæc Richardus. In cujus verbis incertum apparet, quod dicit angelos ante beatificam visionem fidem non habuisse : cujus oppositum multi tuentur, sicut et Thomas, ut infra tangetur. Item, D secundum verba Richardi videretur, quod nec probabilis conjectura salutis fuisset in angelis reprobis, quia oppositum contigit : sicque ante culpam fuisset in eis conjectura falsa erronea.

Porro ad quæstionem qua quæritur, an angelis reprobis revelari potuit sua futura aversio sive damnatio, respondet quod non : quia cum certitudine futuræ damnationis non stat confidentia, sed necessario sequitur desperatio de salute; sicque Deus compelleret desperare, essetque causa desperationis et culpæ. Idem Alexander et Antisiodorensis. — Anselmus quoque sic arguit libro de Casu diaboli : Si angelus adhuc in bona stans voluntate, casurum se præsciebat, aut volebat sic fieri, aut non : si volebat, ergo voluntate jam cecidit, reusque fuit; si non volebat, ergo ante culpam dolebat. Hæc Richardus.

Concordat his Bonaventura, narrans de ista materia duas opiniones, sicut in textu habetur. p. 281.

Albertus quoque super his scribit diffuse, inter cetera recitans verba Anselmi, libro de Casu diaboli inquientis : Quæri potest, utrum existimationem vel opinionem aliquam de casu suo potuit angelus præhabere. Et ostendit Anselmus quod non, per deductionem ad impossibile, sic : Si angelus adhuc in bona voluntate consistens præsciebat, existimabat aut opinabatur se casurum, aut volebat sic fieri, aut non, etc., sicut supra. — Insuper Anselmus sic arguit : Est et aliud quo ostenditur angelum malum suam prævaricationem nullatenus præscivisse. Nam aut coactam eam putasset, aut spontaneam. Sed nil erat quo se cogi posse suspicaretur. Similiter suspicari nequivit quamdiu in veritate voluit perseverare, se illam veritatem spontanee deserturum : quia adhuc rectam habuit voluntatem, et in ea proposuit permanere. Quapropter volendo tenere perseveranter quod tenebat, nullo video modo unde potuerit suspicari, nulla alia causa accidente, deserturum se illud sola propria voluntate. Summ. th. 2a part. q. 18.

Quæritur quoque, an angelus malus ante casum suum sciverit se non debere (id est licite non posse) deflecti a bono in quo erat. Et apparet quod sic, quoniam intellectualis fuit naturæ cum intellectu deiformi : ergo scivit quid agendum, quid cavendum. — Quocirca ulterius quæritur, an sciverit tantam pœnam esse infligendam pro tanta culpa si fieret, an non scivit hoc. Et videtur quod scivit hoc. Scivit namque Deum esse justum : ergo scivit

eum unicuique pro suis meritis redditurum. A

Ad quæ respondendum, quod scivit se non debere deflecti a bono in quo erat : non enim potuit eum latere ratio justitiæ, qui deiformis exstitit intellectus. — Denique ex ratione justitiæ, quam cognovit, scivit et pœnam debere sequi culpam : attamen eamdem pœnam fore secuturam Ps. xxxv, 7. non præsumpsit. Nam quia judicia Dei Rom. xi, 33. abyssus multa, et investigabiles viæ ejus, nequivit comprehendere an Deus faceret quod juste facere posset. Sed et si quis dicat, B quod nullatenus credere potuit Deum damnaturum esse propriam creaturam pro culpa ipsius, quam tanta condidit bonitate : præsertim quia adhuc nullum præcessit exemplum ultionis divinæ justitiæ; certusque esset numerum illum angelorum in quo futuri erant qui Deo fruerentur, tanta sapientia esse præfinitum, quod sicut nihil superfluum habuit, ita si diminueretur, perfectus non esset, nec tam præclarum opus Dei ex aliqua parte imperfectum esse mansurum : si, inquam, C aliquis dicat hoc, quæ inconvenientia est? Utique nulla.

Angelus etiam bonus non præscivit neque prænoscere debuit culpam et casum angeli mali : quia tunc non solum amore justitiæ, sed et formidine pœnæ, cavisset peccatum. Non autem decuit eum timore supplicii a malo recedere, quum hoc ad imperfectionem pertineat. — Hæc Albertus ex verbis Anselmi. Et addit : Beatus Bernardus libro de Gradibus humilitatis, aliter ad unum prædictorum respondet, D dirigendo sermonem ad diabolum sub his verbis : Credibilius est quod non prævidisti casum tuum, aut propter causam quam dixi, videlicet, quoniam bonitatem Ps. x, 13, sec. Hebr. Dei attendens, dixisti in corde tuo : Non requiret Deus. Propterea impie putasti Deum non ulcisci peccatum. Aut quoniam viso concupitoque principatu, quod supra astra cœli exaltares solium tuum, statim in oculo superbiæ trabs excrevit, qua interposita, casum tuum videre non potuisti.

Quod autem asserit Augustinus, sapientiam esse fructum pietatis, ideoque diabolum non præscisse suam ruinam, intelligi potest de increata pietate : quæ idcirco non fecit diabolum sui casus sapientem seu præscium, quoniam induxisset diabolum revelatio talis in tristitiam seu timorem ante suum peccatum. Potest item exponi de pietate creata, quæ dicitur θεοσέβεια, et est cultus Dei : ex cujus cultu oritur sapor divinorum internus, qui est sapientiæ quidam affectus, quem impedivisset revelatio talis. — Sed contra hæc fortius objicit Anselmus : quoniam primo homini adhuc innocenti Deus revelavit in quo peccaret, videlicet si de fructu ligni Gen. II, 17. scientiæ boni et mali comederet; pœnam quoque quam sustineret, addendo : In quacumque die comederis ex eo, morte morieris. Ergo et angelo potuit et debuit revelare utrumque. Et respondet, quod non est simile de utroque. Hominum namque natura propter priorum transgressionem parentum innumerabilibus incommodis est subjecta, passibilisque effecta : ex qua passibilitate multis modis gratia operatur incorruptibilitatem in nobis. Angelus vero nullo præcedente peccato, nullius mali meruerat passionem : idcirco per revelationem sui casus, in tristitiam, quæ maxima pœna est, induci non debuit. Alii quidam dixerunt, quod duplex est pœna, videlicet promovens et suffocans. Promovens est quæ valet ad meritum. Hanc Deus interdum infligit sine culpa, ut patet in Job. Job I, II. Suffocans est quæ non inducit nisi desperationem atque tristitiam, quæ mortem se- II Cor. VII, 10. cundum Apostolum operatur. Hinc Deus hanc non infligit sine prævia culpa. — Hæc Albertus. — Ex quibus etiam patet objectorum solutio.

Verumtamen contra hæc objici posset, quod Deus primo homini non revelavit suam transgressionem absolute, sed conditionaliter, utpote, si de prohibito ederet fructu. Nempe quod dixit, In quacumque Gen. II, 17. die ex eo comederis, dixit præadvisando et admonendo ne inde comederet, non præ-

insinuando quod ex illo manducaturus existeret. Pœnam quoque ei absolute prædixit, si violaret præceptum; nec tamen ex hoc primus homo aliquam incidit pœnam, puta tristitiam aut dolorem. Ergo et simili modo decuit angelo revelari suam culpam pœnamque, nec tamen ex hoc ullam incidisset afflictionem. — Præterea, summus ille angelus qui peccavit, non ignoravit Deum tam infinitæ esse justitiæ, quam infinitæ consistit clementiæ, idcirco nequaquam permittere culpam inultam. Scivit quoque Deum esse omnipotentem, B ideo posse eum faciliter reintegrare numerum minoratum, et reparare ac recuperare deperditum. Rursum, scivit Deum esse sanctitatis immensæ, ideo impietatem vehementissime detestari, odire atque punire. Imo talia scivit multo subtilius quam aliquis viatorum. Quod totum sic esse existimo, ita quod omnia ista habitualiter scivit, quamvis fortassis ea actualiter non pensavit, neque discussit an Deus suam rebellionem ulcisceretur, an non. Et forsan de hoc vel actualiter cogitavit; sed C agnita Dei majestate, atque propriæ pulchritudini ac eminentiæ cum complacentia et delectatione intentus, mox ei subrepit conceptio pessima, et ambitio intoleranda sequens ex ea : quæ fuit transgressio sua gravissima. Quam (ni fallor) non incidisset, si posuisset cor suum super vias suas: *Agg.* I, 5. quod non faciendo, negligenter et omissive se habuit.

Amplius, ea quæ de hac materia scribit Albertus in libro de IV Coæquævis, per omnia consonant præhabitis verbis ejus D ex Summa sua. — Dicta quoque Udalrici in Summa sua, libro quarto, omnino concordant eisdem.

Postremo Antisiodorensis in Summa sua, libro refert secundo : Dixerunt quidam, quod Deus potuit angelis revelare casum suum futurum, ipsi tamen non potuerunt illum præscire, quoniam non habebant potestatem hoc præsciendi : quam si Deus eis dedisset, potuissent hoc scire ; sicut ego non possum miracula facere, quia non A habeo potestatem ad hoc : quam si Deus mihi conferret, possem miracula operari. Sed hæc opinio per præhabita reprobatur, quia sic in angelis pœna culpam præcessisset, et desperare coacti fuissent. — Si autem objiciatur, quia Deus potuit dicere angelo, Tu per superbiam cades; quemadmodum dixit Petro, Ter me negabis. Dicimus, quod argumentatio ista non valet, *Matth.* XXVI, 39. Deus potuit angelis culpam eorum prædicere, ergo potuit eos de suo casu certificare : quoniam est fallacia consequentis, a superiori ad inferius affirmando. Porro si Deus dixisset angelo, Tu per superbiam cades, angelus debuit hoc intelligere sub conditione aut comminatione aut præadvisatione, sicut Ninivitæ intellexerunt verba Jonæ de eorum subversione, *Jonæ* III, 3. et Petrus verba Christi de sua negatione. — Hæc Antisiodorensis. Qui etiam in hac quæstione ponit prætactam distinctionem de duplici pœna, videlicet promovente et suffocante. p. 294 C'.

QUÆSTIO IV

QUæritur quarto, **Qualiter cognitio matutina et vespertina distinguuntur in angelis.**

Ex cujus distinctionis assignatione patebit, qualiter fuerunt in angelis ante confirmationem bonorum et lapsum malorum, et qualiter postea.

Quocirca scribit Bonaventura : Circa hæc sunt positiones diversæ, quæ consurgunt ex diversificatione verborum Augustini in ista materia. Quidam namque attendentes ad verba Augustini super Genesim ad litteram, dicunt quod dum quæritur, utrum angeli a principio suæ creationis cognitionem habuerint matutinam, facienda est vis de quibus quæratur : quia aut quæritur de omnibus, aut de aliquibus. Si de omnibus, dicunt quod non omnes eam habuerunt : quoniam Lucifer et secum prolapsi, nun-

quam eam sortiti sunt, quoniam lucem divinam in se ipsa nunquam viderunt. De aliis angelis dicunt, quod omnes eam habuerunt : quia (ut dicunt) simul tempore sunt creati atque per gloriam ad Deum conversi, et in eodem instanti sunt formati et a tenebris divisi. In eodem quoque instanti res omnes cognoverunt secundum suum ordinem et connexionem : et hoc, in Verbo. Quæ res etsi in eodem instanti ac simul cum angelis sunt creatæ, attamen natura ac dignitate posteriores sunt angelorum productione et conversione ad Deum. Ideo dicitur, quod angeli in Verbo cognoverunt res faciendas : et istud expresse videntur prætendere verba Augustini tertio et quarto super Genesim ad litteram.

Sed quoniam Augustinus undecimo de Civitate Dei videtur expresse sentire oppositum, dicens quod fuerit mora inter creationem et lapsum, et quod ante lapsum nec boni præscii fuerunt suæ beatitudinis, nec mali suæ miseriæ, ita quod in principio nec boni fuerunt lux, nec mali tenebræ; idcirco ne sibi contradicere videatur, distinguunt aliqui cognitionem matutinam dupliciter. Cognitionem quippe matutinam vocat Augustinus cognitionem rerum in Verbo. Porro in Verbo angeli dupliciter dicuntur cognoscere. Primo perfecte, videlicet intuendo ipsum Verbum in se, et alia in Verbo : quæ cognitio facit beatos. Secundo, suscipiendo illuminationem a Verbo, et in illa susceptione cognoscendo alia : hæcque cognitio angelis fuit innata, quoniam indidit eis Deus omnium species, et lumen intellectuale expandit super mentes eorum, quo cognoscerent facta et facienda. Et ista cognitio matutina est de qua loquitur Augustinus super Genesim; et hæc fuit in angelis omnibus : quam et dicunt in dæmonibus remansisse, sed obscuratam per culpam, idcirco nec matutinam vocari. Et sicut distinguunt in cognitione, ita in luce et tenebris : quod scilicet uno modo dicitur angelus lux propter irradiationem ab illa

A superna luce prodeuntem secundum statum naturæ : per quam irradiationem cognoscunt angeli res in proprio genere, cognitione quæ dicitur vespertina; et prout res ad Deum referunt, dicitur matutina. Tenebra quoque per oppositum dicitur ignorantia, quæ ab angelis est exclusa : propter quod dicuntur sapientia fuisse repleti. Alio modo dicitur lux ipse angelus propter irradiationem manantem a summa luce secundum plenitudinem gratiæ consummatæ seu gloriæ, qua angeli dicuntur

B illuminati, ut beate sapienterque viverent; atque in hoc statu proprie appellatur cognitio matutina, quæ nunquam nisi in angelis fuit beatis. Sicque Augustinus diversimode loquitur. Per quod solvuntur rationes et auctoritates quæ hinc inde ad partem fiunt utramque.

Istud demum curialius sonat, quam dicere quod Augustinus sibi ipsi contrarius sit, et tanquam instabilis, nunc hoc, nunc illud affirmet. Verumtamen quidquid sit de opinione Augustini circa rerum pro-

C ductionem, quam ita exponit quod aliis contradicere Sanctis videtur; non tamen credendum est, quod tantus homo sibi ipsi contradicat, maxime in his quæ non retractat. Sed qualitercumque verba ejus intelligantur, magis standum est his quæ in libro de Civitate digessit, ubi loquitur asserendo; super Genesim vero ipsemet fatetur se loqui inquirendo. Quumque in libro de Civitate Dei testetur, quod mora fuit inter creationem et lapsum angelorum, ac per hoc inter creationem et glo-

D rificationem eorum, et cognitio matutina proprie sit gloriosa; tenendum est quod angeli eam non habuerunt a sua creatione, et quod angeli mali nunquam hanc habuerunt. — Hæc Bonaventura.

Qui consequenter respondens ad quæstionem qua quæritur, utrum in angelis sit cognitio vespertina post eorum glorificationem : Omnis (inquit) creatura, quantum est de se, tenebra est, ut vult Augustinus; Deus vero lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ, ut dicitur in prima Jo- *I Joann. I, 5.*

annis. Dies autem dicit illuminationem a luce fluentem super hæc tenebrosa; mane vero et vespera sunt media inter diem et noctem, secundum accessum luminis et regressum. — Itaque lux divina illuminans angelum illuminatione perfecta ad sui cognitionem, efficit angelum lucem; et ipsa Dei cognitio in se dicitur dies, quia pura est lux et cognitio ac ratio cognoscendi. Insuper lux ista angelica, seu angelus, qui est lux sic illuminata, habet cognoscere creaturam. Sicque quia cognoscit id quod tenebra est, cognitio ejus appellatur mane ac vespera : sed vespera, prout cognoscit creaturam in se ipsa; mane autem, prout ex illa cognitione ad Creatoris laudem consurgit, et refert ac ordinat eam ad cognitionem ipsius in Verbo. Unde undecimo de Civitate, capitulo septimo, loquitur Augustinus : Scientia creaturæ comparatione scientiæ Creatoris advesperascit, iterumque lucescit et mane efficitur, quum ipsa refertur in laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vertitur, nisi quum Creator amore creaturæ relinquitur.

Hinc nota, quod quamvis ad similitudinem hujus visibilis lucis dicantur in angelis mane et vespera, differunt tamen dupliciter : primo, quoniam ibi vespera in noctem non vertitur; secundo, quoniam ipsi mane non succedit meridies, nec vespera diei, sed totum est simul. Hinc Augustinus super Genesim quarto : Simul, ait, habent diem vesperamque et mane. Itaque in angelis beatis est nunc cognitio vespertina cum matutina; nec habent successionem et ordinem temporis, sed ordinem dignitatis : quia ut loquitur Augustinus undecimo de Civitate, cognitio creaturæ in se ipsa decoloratior est quam quum in Dei Sapientia noscitur. Unde diversitas hujus duplicis cognitionis non est nisi ratione diversi modi cognoscendi : qui tamen non sunt oppositi; sed unus alteri famulatur, et unus perficit alium, non excludit. — Hæc Bonaventura.

Præterea de his movet Alexander plurimas quæstiones. Prima est, quare dicatur A cognitio matutina et vespertina. Respondet : De hac duplici angelorum cognitione loquitur Augustinus super Genesim, et libro de Civitate Dei, et ad Orosium. Itaque secundum Augustinum, cognitio angelorum dicitur dies : cujus sunt duæ partes, videlicet mane et vespera. Vult igitur Augustinus cognitionem comparare diei seu luci, ignorantiam vero nocti seu tenebris. Quumque mane sit principium diei, vespera finis : vult similiter juxta hoc, quod cognitio angeli in Verbo sit matutina, B quum sit tanquam in principio rerum; sed cognitio ejus vel rerum in se ipso, vel rerum in proprio genere, est vespertina, quum sit in creatura, quæ in quantum est creatura, est in declinatione et casu, et a summa luce occumbit. Verumtamen ista similitudo non attenditur quantum ad omnia. — Si autem quæratur, cur cognitio angeli non vocetur diurna, dicimus quod bene potest sic appellari. Unde undecimo de Civitate Dei asserit Augustinus : In Verbo cognoscunt angeli tanquam diurna co- C gnitione, in se ipsis tanquam vespertina. In quarto quoque super Genesim : Cognitio quæ est in Verbo, ad diem pertinet; quæ est in se ipsis, ad vesperam. — Sed fortassis quæretur, quum meridies sit quasi media pars diei inter mane et vesperam, videtur quod secundum hoc erit tertia angelorum notitia, quæ dicetur meridiana. Dicendum, quod hoc non oportet : non enim potest cognoscere angelus, nisi aut in Creatore aut in creatura, hoc est, in Deo, aut in se, aut in propriis rerum ge- D neribus.

Secundo quæritur, an cognitio angelorum matutina seu vespertina sit naturalis. Dicendum, quod vespertina cognitio potest vocari dupliciter : primo, dum cognoscuntur res in genere suo; secundo, dum ex rebus aut ex natura cognoscitivi, sine adminiculo gratiæ, ascendit angelus ad notitiam Dei. Naturale quoque dupliciter dicitur : primo, id ad quod sufficit natura; secundo, quod a principio est datum naturæ, et reputatur veluti naturale. Et

hoc secundo modo cognitio vespertina dici poterit naturalis : imo et primo modo vespertina angelorum notitia dicitur naturalis, qua angeli ex sua naturali perfectione potuerunt cognoscere res in se ipsis vel in proprio genere.

Tertio quæritur, an divisio ista cognitionis angelicæ in matutinam et vespertinam, sit sufficiens. Videtur quod non : quia secundum Augustinum, angelus res cognoscit in Verbo, et in se ipso, et in proprio genere rerum : ergo erit una cognitio matutina, alia meridiana, tertia vespertina. — Dicendum, quod cognitio dicitur vespertina, non solum qua cognoscuntur res in genere suo, sed item illa qua cognoscuntur in angelo speciebus rerum pleno.

Quarto quæritur, quæ harum cognitionum sit dignior. Respondendum, quod cognitio matutina : quia per illam noscuntur res in Deo per speciem increatam clarius ac purius quam in aliqua re creata. Potior quoque est cognitio vespertina per speciem angelo concreatam, videlicet quæ est in angelo ipso, quam cognitio rerum in proprio genere, et prout sunt in ipsa exsistentia actuali.

Quinto quæritur, utrum cognitio qua angelus intelligit Verbum æternum, sit matutina. Videtur quod non : quia secundum Augustinum, cognitio dicitur matutina, qua res creatæ videntur in Verbo. Ergo sicut aliud est intueri lumen solis, aliud res in lumine; sic aliud aliaque cognitio est, videre res in Verbo, et ipsum conspicere Verbum. — Respondendum ex verbis Augustini, ad Orosium sic dicentis : Hoc posse intelligi arbitror, quod Deus non in ipso die septimo requievit, tanquam indigens die illo ut in ipso esset beatior; sed ipsum diem septimum, id est naturam angelicam, perduxisse ad requiem suam, ut viderent in Deo sicut omnem creaturam formandam, ita et illum qui nullam creaturam pro indigentia sua, sed ex sola sua feceral bonitate. Ex quo videtur, quod eadem sit visio beatifica qua angeli vident A Verbum et ipsas res in Verbo. Sic autem non est eadem visio qua res videtur in lumine, et qua sol videtur. Hinc visio Verbi in ipso Verbo, est cognitio matutina.

Sexto quæritur, an dæmones habeant cognitionem vespertinam. Dicendum, quod extendendo nomen vespertinæ cognitionis, dici potest quod naturalis cognitio qua dæmones in principio cognoverunt res in se et in proprio genere, vocari valeat vespertina respectu cujuslibet cognitionis B gratuitæ. — Hæc Alexander. Qui in harum solutionibus quæstionum aliqua scribit juxta præhabitas suas opiniones, quibus opinatus est angelos non esse creatos (p. 289 B'; 255 A'.) in gratia, et quod a rebus creatis recipiant species : quorum oppositum supra probatum est, idcirco pertranseo. (p. 291 C; 247 C'.)

Porro de his Thomas non tractat in Scripto, sed in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima octava : Id (inquit) quod (art. 6.) dicitur de cognitione matutina et vespertina, introductum est ab Augustino, qui C sex dies in quibus legitur Deus cuncta (*Gen.* 1.) fecisse, exponit non de usitatis diebus qui solis circuitu peraguntur, quum sol quarto (*Ibid.* 14-19.) die factus legatur, sed de uno die, puta cognitione angelica sex rerum generibus præsentata. Quemadmodum autem in die consueto, mane est diei principium, vespere terminus : ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et hæc est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatæ secundum quod in propria natura D consistit, dicitur vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo æterno sicut a quodam primordiali principio; et iste effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria habent natura. — Si autem objiciatur, quia inter vespere et mane cadit nox, et inter mane et vespere cadit meridies : ergo si in angelis est ponenda cognitio matutina et vespertina, pari ratione meridiana atque nocturna. Dicendum, quod matutina et vespertina cognitio spectat ad diem, id est ad angelos illuminatos, qui a tenebris

sunt distincti, id est ab angelis malis. Angeli vero boni cognoscentes creaturam, non figuntur in ea, quod esset tenebrescere noctemque fieri; sed referunt eam ad Dei laudem, in quo sicut in principio omnia noscunt. Idcirco post vesperam non ponitur nox, sed mane : ita quod mane sit finis præcedentis diei, principiumque sequentis, in quantum angeli cognitionem operis præcedentis ad laudem referunt Creatoris. Meridies autem comprehenditur sub nomine diei, tanquam medium inter duo extrema; vel potest referri meridies ad Dei cognitionem, quæ non habet principium neque finem. Hæc Thomas.

Denique ad quæstionem hanc, utrum sit una cognitio matutina et vespertina, respondet : Juxta præhabita, cognitio dicitur vespertina secundum quod angelus noscit esse rerum in propria eorum natura, seu prout in se ipsis exsistunt. Quod per medium duplex cognoscit, puta, per species innatas, atque per rationes rerum ideales exsistentes in Verbo. Nempe videndo Verbum, non solum cognoscunt esse rerum quod habent in Verbo, sed et illud esse quod in propria habent natura : quemadmodum Deus videndo se, cognoscit esse rerum quod habent in ipso, et etiam esse quod in natura propria habent. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod angelus noscit res in propria natura, videndo in ipso Verbo; sic secundum essentiam una et eadem est cognitio matutina et vespertina, differens solum secundum cognita. Si autem cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum in propria ipsarum natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Sicque videtur intelligere Augustinus, dicendo unam respectu alterius imperfectam. — Si autem objiciatur, quod impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere : si ergo cognitio vespertina esset alia a matutina, quum angeli indesinenter cognoscant actualiter cuncta in Verbo, nunquam cognoscerent ea in proprio genere. Respondendum, quod duæ operationes ejusdem potentiæ possunt simul consistere, dum una refertur ad aliam : ut dum voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem; intellectus quoque simul intelligit principia et conclusiones per ipsa principia, quando acquirit scientiam. Cognitio vero in angelis vespertina refertur ad matutinam, secundum Augustinum : ideo simul esse possunt. Hæc idem.

(art. 7 in margin beside "spondet : Juxta præhabita")

At vero Petrus his consonans : Cognitio (inquit) matutina in Verbo, potest dici dupliciter, scilicet : imperfecta, per speciem creatam acceptam a Verbo; et perfecta, per speciem Verbi ipsius. Primam angeli a principio habuerunt; secundam in glorificatione acceperunt. Sed quoniam prima illa cognitio non videtur differre a cognitione rerum in proprio genere per species innatas, hinc verius videtur, quod angeli mali futuri, nunquam viderunt in Verbo. Hæc Petrus.

Richardus vero : Cognitio (ait) matutina tripliciter dicitur. Primo, cognitio rerum in divina essentia, quam angeli intuentes, simul in ea intuentur et alia. Sicque ab Augustino accipitur quæstione vicesima sexta ad Orosium, ubi testatur : Creaturæ cognitio in semetipsa vespera, in Deo erat mane, quoniam plus et clarius videtur in Deo quam in se ipsa. Unde propter claritatem cognitionis istius vocatur ab Augustino aliquando meridiana, ut quum super Genesim hoc affirmat : Quum sit una dies, ea quæ facta sunt, in Creatore primitus, et in ipsis angelus consequenter agnoscens, nec in ipsis remanens, sed eorum cognitionem posteriorem ad Dei referens dilectionem, vesperam et mane atque meridiem in omnibus præbuit, non per moras temporum, sed propter ordinem conditorum. Hanc cognitionem matutinam angeli mali nunquam habuerunt, sicut nec Deum per speciem conspexerunt. Secundo dicitur cognitio matutina, qua angeli cognoverunt res in se ipsis per sapientiam eis concreatam, hoc est per species rerum sibi innatas, referendo deliberata volunta-

te illam cognitionem ad cognitionem laudemque Creatoris. Sic quoque angeli mali cognitionem matutinam nunquam sortiti sunt. Tertio cognitio matutina impropriissime dicitur, clara quædam cognitio creaturæ in se ipsa per speciem concreatam, sive referatur voluntate deliberata in dilectionem laudemque Dei, sive non. Sicque angeli mali dici possunt ante lapsum suum magis habuisse cognitionem matutinam quam postea, quoniam per peccatum in eis est obscurata. — Angeli autem electi adhuc post suam glorificationem habent vespertinam cognitionem : imo simul habent cognitionem matutinam et diurnam ac vespertinam, sicut ostensum est. Hæc Richardus.

Cf. p. 297 C.

Albertus demum : Si quis (inquit) attendat verba Augustini super Genesim, angelus malus nunquam factus fuit dies ex illustratione luminis divini, ideo nunquam fuit in visione matutina aut vespertina, quæ visiones diem illum distinguunt. Et si cognovit res in se ipsis naturali cognitione, non tamen attollebatur in laudem Creatoris, ut visio matutina formaretur in ipso, sed potius delectatione propriæ potestatis et sui amore conversus est in tenebras noctis. Ideo cognitio illa non terminabatur ad mane : quod proprium est notitiæ vespertinæ, secundum Augustinum, ut scilicet ad matutinam lucem terminetur, non interposita nocte. Hinc cognitio vespertina non appellatur simplex cognitio rerum in se ipsis, sed potius ex luce divina ipsas res illustrante, atque ex assurrectione in præconium Creatoris. Hæc Albertus.

Summ. th. 2ª part. q. 18.

Cujus dicta quamvis a præhabitis videantur aliqualiter dissentire, nihilo minus per distinctiones prætactas faciliter concordantur. Verumtamen, quod ait angelum malum nunquam factum fuisse diem ex illustratione lucis divinæ, videtur contrariari auctoritatibus Augustini præallegatis, in quibus fatetur angelos omnes in gratia gratum faciente esse creatos : quod et ipse Albertus libro de Coæquævis probat et sequitur. Libro quoque de Coæquævis plus scribit de his : quæ quum sententialiter sint inducta, pertranseo.

Insuper Udalricus in Summa sua, libro quarto, super his contestatur : Naturalis perspicacitas intellectus in angelis in duplici consistit cognitione, secundum Augustinum in quarto super Genesim, scilicet : in matutina, quæ est in lumine Verbi; et in vespertina, quæ est cognitio rerum in umbra naturarum suarum. Dicit etenim Augustinus, quod primi septem dies intelliguntur, vel secundum successionem temporum ex illustratione lucis corporalis; vel diffusio luminis intellectus primi in esse formali septem generum operum : ita quod mane sit perfectio creaturæ ex participatione lucis divinæ; et vespere sit obumbratio lucis illius per imperfectionem et privationem quas habet omnis creatura ex se. Vel tertio, dies intelligitur forma operis, vespera terminus, mane initium alterius operis. Vel quarto, dies illi sunt diffusio lucis creatæ intellectualis, id est angelicæ, per operationem cognitionum, super eadem genera operum. Mane autem et vespere distinguuntur modo prædicto.

Tria prima istorum non consonant Augustino. Nec est intentio Augustini, quod cognitio ista rerum in Verbo, sit cognitio Beatorum, qui Deum clare cernendo omnia perhibentur videre in ipso. Quod probat Augustinus per hoc, quod etiam primus homo, qui non vidit Deum per speciem, habuit cognitionem hanc duplicem. Quemadmodum enim in creatione angeli duo dicuntur, videlicet, Dixit Deus, Fiat lux; *Gen.* I, 3.
et, Facta est lux : sic in creatione hominis dicta sunt duo, utpote, Faciamus hominem, etc.; et, Fecit Deus hominem. Nam *Ibid* 26, 27.
et ista creatura rationalis est etiam lux, sicut et illa. — Hinc illa cognitio est naturalis cognitio intellectus possibilis, multo fortioris in angelis quam in nobis : qui cognoscunt Verbum non solum in se, sed etiam ut est omnium idea causalis, ita cunctis communis per sui in se identita-

tem, quod singulis est propria per singulorum singularem ad ipsum relationem. Nec loquimur nunc de illuminationibus gloriæ, sed de illuminationibus in distributionibus naturalibus : quibus Verbum æternum, in quo omnia sunt vita et lux, sicut dispositis ad formas vitæ et esse, infundit eas; ita dispositis prætacta dispositione ad lucem, se sub ratione lucis intellectualis communicat. In quo etiam philosophi in nobis constituerunt intellectum assimilatum : quod enim in materialibus operatur contactus materialis, hoc in spiritualibus facit propinquitas similitudinis, ut scilicet unum in aliud agat, et unum ab alio recipiat. Unde constat, quod omnes angeli ante casum quorumdam, cognitionem hanc habuerunt; sed mali nunc ipsa carent, quia ipsorum amentia et irrationabilitas excludit Verbi illuminationes ab eis. Porro vespertinam cognitionem omnes moderni doctores dicunt esse per species rerum totius ordinis universi angelis concreatas. — Hæc Udalricus.

Qui in his ab Alberto recedit, tam matutinam quam vespertinam cognitionem attribuendo angelis reprobis ante eorum lapsum : atque specialiter ab aliis multis, adscribendo illis matutinam notitiam ante ipsorum ruinam; rursus in hoc, quod hanc duplicem cognitionem dicit in naturali perspicacitate angelici intellectus consistere. In hoc quoque deviare ostenditur, quod ait intentionem Augustini consistere, quod cognitio rerum in Verbo non sit cognitio beatifica : cujus oppositum constat ex dictis. Sed verum est quod non solum illa cognitio dicitur matutina ab Augustino.

DISTINCTIO V

A. *De conversione et confirmatione stantium, et aversione et lapsu cadentium.*

POST hæc consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit ei caritate adhærere; averti, odio habere vel invidere. Invidiæ namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo, gratia apposita; isti vero sunt excæcati, non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ : a qua deserti sunt non ita ut prius dedita subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur. Hæc est ergo conversio et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 3.

Id. de Sacram. lib. I, p. V, c. 23.

B. *De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit.*

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare,

id est discernere : in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud. Et post creationem *Gen. I, 4.* spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum : et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura, id est bonos angelos a malis; et lucem appellavit diem, noctem vero tenebras, quia bonos angelos gratia sua illuminavit, malos vero excæcavit.

C. *Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.*

Hugo, Summæ Sent. tract. II, c. 3. Si autem quæritur, utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur, id est, diligerent Deum; dicimus quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ : cadere enim potest per se, sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

D. *Qua gratia indigebat angelus, et qua non.*

Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat, sed qua ad diligendum Deum perfecte et ad obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero gratia, qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum, et ad operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi : de quibus postea plenius dicemus. Data est ergo angelis qui perstiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant non perdito, ad majus bonum quod non habebant; et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio : quæ gratia aliis, qui ceciderunt, apposita non fuit.

E. *An sit imputandum illis qui aversi sunt.*

Ibidem. Ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt et non conversi : quia sine gratia converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat. — Ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum : alioqui jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam, daretur.

F. *Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt.*

Ibidem. Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit : quia quum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur, sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acce-

perant, per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est stare : quia nihil erat quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea voluntate declinaverunt : quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

G. ***Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt. Sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est : de hoc enim diversi diversa sentiunt.***

Hic quæri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates, et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam, ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet, quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt; simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt, nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causa. Aliis vero videtur, quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione, per gratiam tunc appositam non meruerint : dicentes tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum; nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in præmium acceperunt, per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia mereri dicunt : et ita præmium præcessit merita. Et hoc mihi magis placere fateor.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUINTÆ

HIC tractat Magister, quales effecti sint angeli in sua conversione et aversione, hoc est, quales in sua conversione ad Deum facti sint angeli boni, quales item constituti sint angeli reprobi in sua aversione a Deo. Et circa hæc introducit qualiter in hujusmodi conversione et aversione aliquod donum gratuitum sit conversis appositum, et aversis subtractum. Inserit quoque aliquid de naturalibus attributis, viribus seu proprietatibus angelorum, sicut et supra; et quid per naturalia illa, præsertim per liberum potuerunt arbitrium. Præterea tangit opinionem stultorum quorumdam, dicentium angelis pravis non esse imputandum quod peccaverunt : quam A reprobat. Postremo producit in medium, an in angelis bonis merita præcessit præmium, an econtra. Quocirca tangit quid sibi probabilius visum sit.

Cf. dist. III.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum angeli potuerint peccare, et qua specie peccati atque qualiter trans-** B **gressi sint.**

In quæstione hac tria tanguntur. Primum est, an angelus fuerit peccabilis, fallibilis seu deviabilis. Secundum est, quod fuerit peccatum cadentium angelorum. Tertium est, qualiter inductus sit angelus ad peccandum, an scilicet a se ipso, vel an unus alium induxerit ad peccandum.

De primo apparet, quod non potuerunt

peccare. Primo, quoniam omnis error voluntatis procedit ex aliquo errore, defectu seu negligentia intellectus, qui est director et oculus voluntatis. Angeli autem secundum divinum Dionysium, habent deiformem intellectum, in quo error non cadit neque fallacia. — Secundo, quia ut Aristoteles, Avicenna, et alii Peripatetici contestantur, supra orbem lunæ non potest esse malum. Sed adhuc minus potest esse malum in angelo quam in corpore cœlesti. — Tertio, Averroes ait, quod intelligentia est agens infallibile, et non errans. Angelus autem est intelligentia. — Quarto, secundum Philosophum, intellectus semper est rectus; phantasia vero recta est, et non recta. In angelis autem non est phantasia: ergo eorum intellectus semper fuit et est rectus. — Quinto, origo et causa errorum ipsius intellectus, sunt ea quæ fiunt in parte sensitiva, videlicet, passiones, fragilitas carnis, sollicitudo et occupatio circa externa: quæ in angelis non fuerunt. Hinc secundum Philosophum septimo Physicorum, omnis variatio virtutis ac vitii reducitur in alterationem quæ est secundum passiones partis sensitivæ. Hæc autem in angelis locum non habet. — Sexto, si angeli peccaverunt, vel ergo ex habitu, aut ex infirmitate, aut ex ignorantia: non ex habitu, quoniam ante primum eorum peccatum non fuit in eis aliquid vitiosum; nec ex infirmitate, quia non ex vehementia passionis; neque ex ignorantia, quoniam pleni erant scientia.

De Divin. nom. c. VII.

In contrarium est auctoritas Scripturarum, sicut quod ait Salvator: Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem; et rursus: In veritate non stetit, etc. Illudque Job: Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem. — Item, omne creatum ex se labile est, quum ex nihilo sit productum, et distans a suo fine, indigensque indesinenter conservatione ac manutenentia Creatoris.

Luc. X, 18. Joann. VIII, 44. Job IV, 18.

Ad hoc Guillelmus Parisiensis secunda parte libri de Universo respondet: Aristo-

A teles expresse negavit malitiam posse inesse substantiis separatis. Contra quem dico, quia malitiam quarumdam talium substantiarum indicat idololatria, qua se coli volunt cultu soli vero Deo debito. Neque enim Creator ullam illis irrogavit injuriam, ob quam hoc juste facere possint, quasi exercendo vindictam. Imo in tantum processit earum infidelitas atque malitia, quod Creatoris cultum et honorificentiam pene exterminaverunt de terra. Crudelissimas quoque mortes veri Dei B cultoribus procuraverunt per tyrannos infligi. Aliud item indicium malevolentiæ earumdem, sunt maleficæ artes et opera earum, quibus nocumenta innumera, tam corporalia quam spiritualia, sunt innocentibus irrogata. Rursus, indicium harum malitiarum, est earum ejectio ab arrepticiis et obsessis, et quod a sanctis hominibus fugiunt ac vincuntur, atque quod persuaserunt hominibus esse se deos immortales, provisores ac salvatores suorum cultorum.

C Porro Aristoteles et sequaces ipsius, vexationes dæmoniacas interpretati sunt esse morbos. Unde et incubum nocturnum, quem ephialtem aliqui vocant, opinatus est Aristoteles potius esse humorem cor comprimentem, quam dæmonem. Similiter morbum quem medici vocant lupinum dæmonium, non dæmonium sed morbum putavit. Lunaticos quoque et occasionatos, non a dæmonibus, sed certis ægritudinibus, pati vexationes existimavit. Hinc admirationem habet non parvam, qualiter D tantum philosophum quivit latere tam patens ac sæviens per totum orbem malignitas dæmonum: præsertim quum ipse quemdam dæmonem familiarem habuisse, et nefando sacrificio obtinuisse se dixerit. Qualiter enim opinari potuit bonum esse spiritum, quem sacrificio tam impio acquisivit? Vel qualiter potuit esse spiritus bonus, qui sibi sacrificium offerri permisit, nisi forsitan illud Creatori obtulerit? quod ipsa ejusdem verba locusque sacrificii nullatenus patiuntur. Cur etiam credidit spiri-

tum illum sibi missum de cœlo Veneris, A magis quam de alio cœlo?

Præterea, rationes Aristotelem inducentes ad præfatum errorem, fuerunt quod dixit substantias illas esse intelligentias puras, immateriales, non receptibiles influentiarum aut passionum ab inferioribus, sed desuper tantum, quod est a parte Creatoris, a quo nil mali imprimitur ipsis. Præterea, malitia non potuit intelligentiis esse innata aut essentialis, ergo est eis adventicia et acquisita : aut ergo ex se ipsis, aut aliunde. Non ex se ipsis, quum sint B simplices, ideoque non potuerunt se movere et alterare a bonitate ad pravitatem, quum nihil secundum idem sit movens et motum, alterans et alteratum. Nec a superiori ad malum culpæ inductæ sunt. — Verum istæ rationes supra solutæ sunt. Nec enim penitus simplices sunt, sed sunt in ipsis actus atque potentia, voluntatis libertas, dependentia et susceptibilitas quædam. Unde et supra ostensum est, quod in scientia possunt proficere. Inferior quoque a superiori intelligentia valet influ- C xum recipere. Ex quibus patebit, qualiter angeli potuerunt peccare. — Hæc Guillelmus : qui consequenter declarat qualiter peccaverunt, prout infra ponetur.

Cf. l. XIX, dist. VIII, q. 7; et supra, dist. III, q. 1. dist. III, q. 5.

Insuper, super his in diversis locis subtiliter et aperte conscribit Thomas. Et ait in Scripto : Apud universos Catholicos certum est angelos peccasse, dæmonesque effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre : quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo mo- D do deceptio in intellectu aut ratione. Propter quod omnis malus et peccans est aliquo modo ignorans, ut tertio dicitur Ethicorum. Quod qualiter verum sit videndum est ad quæstionis propositæ intellectum. Ipse quippe Philosophus septimo Ethicorum distinguit duplicem operandorum cognitionem, videlicet universalem et particularem. Quumque operationes sint circa singularia, contingit aliquem in universali recte intelligentem, circa singularia deviare atque peccare. Singularia quoque cognoscuntur dupliciter, utpote in actu et in habitu. Hinc contingit aliquem peccantem rectam æstimationem etiam de aliquo singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu : quia in homine habitus passione ligatur, ne progrediatur in actum circa considerationem particularis agendi, ut ira et concupiscentia ; in tantum ut etsi verba veritatis ac virtutis pronuntiet, sensum tamen mente non teneat, in quantum judicium rationis absorbetur vehementia passionis, juxta quod sexto Ethicorum habetur, quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. Quamvis autem in angelis judicium intellectus ita corrumpi non valeat, quoniam tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari, in quantum considerando unum, retrahitur a consideratione alterius, eo quod plura simul intelligere nequeant, nisi in Verbo omnia contemplantur, prout supra dictum est plenius. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam rei considerationem, quod tamen eligendum non est omnibus conditionibus concurrentibus consideratis : sicque in angelis error electionis potuit esse et peccatum. Hæc Thomas.

p. 263 B.

Porro in prima parte Summæ, quæstione sexagesima tertia, scribit : Tam angelus quam quæcumque creatura rationalis, si sola sua attendatur natura, potest peccare. Et quæcumque peccare non valet, dono gratiæ, non conditione naturæ, hoc habet. Cujus ratio est, quia peccare non est nisi declinare a rectitudine actus quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solus autem actus ille a rectitudine non potest declinare, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset regula incisionis, non posset artifex incidendo errare ; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, potest incisio recta et non recta consistere. Nulla autem voluntas creata rectitudinem in suo habet actu, nisi in quantum a voluntate regulatur divina, quæ sola est regula sui ac-

art. 1.

tus, quia ad ipsam pertinet ultimus finis : A quemadmodum quælibet voluntas inferioris regulanda est secundum voluntatem sui superioris, ut voluntas militis voluntate ducis. Hinc in sola voluntate divina nequit esse peccatum ; in qualibet vero voluntate creaturæ potest esse peccatum ex conditione suæ naturæ.

Sed objici potest : Appetitus non est nisi boni veri aut apparentis. In angelis autem non potest esse bonum apparens, quod non sit verum bonum : quia in eis error esse non valet, vel saltem culpam B non potest præcedere. Ergo non possunt appetere nisi quod vere est bonum : quod appetere non est culpabile. — Dicendum, quod peccatum in actu liberi arbitrii potest esse dupliciter. Primo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, ut adulterari. Et tale peccatum semper procedit ex ignorantia aut errore : nam malum sub ratione mali nequaquam eligitur, et adulter in particulari errando decipitur, eligendo actum vitiosum quasi aliquod bonum propter delectationem annexam. Hoc autem C modo in angelo peccatum esse non potuit. Secundo peccatur per liberum arbitrium, eligendo aliquid secundum se bonum, attamen absque ordine debitæ regulæ aut mensuræ : ita quod defectus culpam inducens, sit solum ex parte electionis, quæ debitum ordinem non habet nec servat, non ex parte rei electæ : ut si aliquis orare eligeret, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et tale peccatum non præexigit ignorantiam in peccante, sed solum absentiam considerationis eorum quæ D merito consideraret. Sicque peccavit angelus, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad voluntatem divinam. — Hæc Thomas in Summa.

Insuper in Summa contra gentiles, libro tertio, capitulo centesimo nono : Si quis, inquit, sequi vellet Platonicos, facilis esset responsio. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aeria : sicque esset in eis pars sensitiva. Unde et passiones quæ in nobis sunt causa peccandi, eis attribuunt, ut iram, odium. Propter quod ait Apuleius, quod animo sunt passiva. Propter hoc quoque quod uniti corporibus perhibentur, posset forsan in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus. Nempe secundum Platonem, etiam anima sensitiva incorruptibilis est : idcirco oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus. Et sic nihil prohibet operationem sensitivæ animæ inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et per consequens passiones. Verum opiniones illæ erroneæ sunt.

Ad evidentiam igitur propositæ quæstionis, sciendum quod sicut est ordo in causis agentibus, ita et in causis finalibus : ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali agente. Accidit autem peccatum in causis agentibus, dum secundarium agens exit ab ordine principalis agentis : sicut dum tibia ob suam curvitatem deficit ab exsecutione motus quem virtus appetitiva imperavit, sequitur claudicatio. Conformiter in causis finalibus, quum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, peccatum est voluntatis, cujus objectum est bonum et finis. — Porro unaquæque voluntas naturaliter vult proprium bonum volentis, videlicet ipsum esse perfectum, nec potest velle hujus contrarium. In illo ergo volente nullum potest voluntatis peccatum accidere, cujus proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub ordine finis alterius, imo sub ejus ordine omnes fines alii continentur. Talisque volens est Deus, cujus esse est bonitas summa, quæ est omnium ultimus finis. In omni autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub alterius boni ordine contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si secundum propriam consideretur naturam. Quamvis enim naturalis inclinatio voluntatis unicuique insit volenti, ad volendum atque amandum sui ipsius perfectionem, non tamen naturaliter ei est inditum ut sic ordi-

net suam perfectionem in alium finem, quod deficere ab eo non queat, quum finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. Relinquitur ergo suo arbitrio, quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc quippe differunt voluntatem habentia ab aliis, quod voluntatem habentia ordinant se et sua in finem, cetera a superiori agente ordinantur et quasi aguntur seu impelluntur in finem. Potuit ergo in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc, quod proprium bonum atque perfectionem suam non ordinavit in ultimum finem, sed inhæsit proprio bono ut ultimo fini. Quumque ex fine necesse sit regulas accipi actionum, consequens est quod ex se ipsa, in qua finem constituit, regulariter disponeret alia, et ut ejus voluntas non regularetur a superiori : quod soli Deo convenit ac debetur. Sicque intelligendum est quod appetiit Dei æqualitatem : non sic, ut suum bonum esset divino et increato bono æquale. Hoc enim scivit impossibile esse, nec in ejus intellectu poterat cadere : imo hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos rerum proveniat gradus. Velle autem alios regulare ac regere, voluntatemque suam a superiori non regulari, est velle præesse, non subjici : quod est peccatum superbiæ. Ideo convenienter asseritur, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Verum quia ex uno errore circa principium varius ac multiplex error consequitur, hinc ex prima illa inordinatione voluntatis in dæmone, consecutum et constitutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, videlicet, iræ et odii contra Deum resistentem suæ superbiæ et punientem justissime culpam ipsius, invidiæ quoque contra hominem, et multa similia.

Præterea advertendum, quod dum proprium alicujus bonum ordinem habet ad plura superiora, liberum est volenti, ut ab ordine alicujus superiorum recedat, et alterius ordinem non relinquat, sive exsistat superior, sive inferior : sicut miles, qui

A ordinatur sub rege et sub principe militiæ, potest voluntatem suam ordinare in bonum principis, et non regis, aut econverso. Si vero princeps militiæ ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate principis, et dirigentis voluntatem suam in regem; mala autem esset voluntas militis sequentis voluntatem principis contra voluntatem regis : quoniam ordo inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiæ autem separatæ non solum ordinantur sub B Deo, imo et una earum ordinatur sub alia. Quumque in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua superiorum aut etiam suprema peccaret secundum voluntatem : quod satis probabile est. Non enim in bono proprio quievisset, nisi illud valde perfectum et excellens fuisset. Potuit igitur fieri, quod aliquæ inferiorum sua voluntate proprium bonum ordinarent in bonum illius superioris substantiæ separatæ, per hoc a divi- C no ordine recedentes, quæ similiter peccaverunt; aliæ autem in motu seu actu suæ voluntatis servantes divinum ordinem, recte recederent ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturæ ordinem : quæ non peccaverunt, imo sub summi Regis obedientia permanserunt. — Hæc Thomas ibidem. Ex quibus patet, qualiter angeli potuerunt peccare, et qualiter peccaverunt ; et item, qua specie peccati trangressi sunt. Attamen circa quædam nunc tacta, quidam aliter opinati sunt, ut D patebit.

Præterea de his etiam alibi Thomas scripsit. Siquidem ad hanc quæstionem, utrum diabolus appetierit Dei æqualitatem, respondet : Circa hoc est triplex opinio. Quidam namque simpliciter et absolute concedunt, quod angelus peccavit Dei æqualitatem optando, non obstante rei impossibilitate : quoniam teste Augustino, cæca ambitio semper plus præsumit quam possit. Sed hoc non videtur conveniens. Nam quamvis homo plus valeat desiderare

quam queat habere, non tamen plus potest velle quam possit æstimare : quia voluntas intellectum sequitur, non excedit. Præterea, in angelo non est passio quæ ex appetitu honoris liget judicium intellectus, sicut in nobis. — Hinc alii dicunt, quod Dei æqualitatem non appetiit directe, sed indirecte : quia appetiit aliquid, quo habito, sequeretur quod esset Deo æqualis, videlicet nulli subesse. Sed nec hoc conveniens esse videtur : quoniam totum bonum angeli consistit in hoc quod Deo subest, quemadmodum tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis; et ita hoc non potuit ab angelo appeti.

Ideo aliter est dicendum, quod scilicet non appetiit æqualitatem Dei simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem et perfectionem habere quantam habet Deus; appetiit tamen æqualitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas quippe et beatitudo in Deo est ex sua natura atque fontaliter, ita quod ab ipso aliis communicatur. Videns igitur angelus dignitatem suæ naturæ, qua creaturis ceteris præeminebat, voluit a se bonitatem et beatitudinem in omnia inferiora derivari; voluit quoque per naturalia sua in beatitudinis perfectionem pertingere : ideo dicitur, quod sine merito voluit obtinere quod ex meritis suis habuisset, si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, voluit Deo simpliciter æquiparari. Non enim voluit a se felicitatem habere, nec esse primum transfundens in alios; sed a Deo, et sub Deo, secundum quod Deus in omni operatur natura. — Hæc Thomas in Scripto.

Ad quæstionem demum hanc, utrum peccatum dæmonis fuerit superbia, respondendo : Superbia, inquit, tripliciter sumitur. Primo habitualiter, pro inclinabilitate ad superbiendum ex inflexibilitate naturæ
Eccli.x,15. aut fomitis corruptione : sicque superbia vocatur initium omnis peccati. Secundo actualiter, prout quis effert se extra limites jussionis, ut præcipienti non subjiciatur : et ita non est speciale peccatum, sed

A generalis quædam conditio omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio superbia dicitur inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, præsertim in honore aut dignitate : et sic est speciale peccatum, et unum septem capitalium vitiorum. Sicque primum peccatum angeli fuit superbia : quod patet tam ex re desiderata, quoniam eminentiam dignitatis appetiit; quam ex motivo, quia ex consideratione propriæ pulchritudinis corruit in peccatum. — Sed objici potest : quicum-
B que enim non agit quod tenetur, peccat per omissionem; sed angelus debuit intra se conferre et cogitare de divina ordinatione, ne eam excederet : quod non fecit. Dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando videlicet dimittitur quod fieri debet, eo quod specialiter jussum est. Interdum est conditio omne peccatum concomitans, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiæ in opere observandæ : et sic in primo angeli peccato fuit omissio. Attamen dici potest,
C quod non tenebatur actualiter tunc conferre, quia et alio modo potuit peccatum vitare. Hæc idem ibidem.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione sexagesima tertia, respondens ad istud, quale malum culpæ possit in angelis malis esse : Peccatum, inquit, potest in aliquo esse dupliciter. Primo, secundum reatum; secundo, secundum affectum. Primo modo universa peccata in dæmonibus possunt esse, quia dum homines ad cuncta peccata inducunt, omnium vitiorum rea-
D tum incurrunt. Secundum affectum vero illa dumtaxat peccata in eis sunt, ad quæ natura spiritualis afficitur : quæ non afficitur ad bona corpori propria, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt. Nil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ aliquo modo est conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu regula superioris non observatur. Et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo

(art. 2.)

quo præsidet. Hinc primum peccatum diaboli non potuit esse nisi superbia. Consequenter vero potuit in eis invidia esse. Ejusdem etenim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem de bono alterius dolet, quia bonum illius reputat sui proprii boni impedimentum. Nec poterat bonum alterius reputari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem : quæ per alterius excellentiam jam cessat. Ideo post peccatum superbiæ consecutum est in dæmone peccatum invidiæ, secundum quod doluit de bono hominis, et etiam de excellentia Creatoris, secundum quod Deus utitur eo in gloriam divinam contra voluntatem diaboli. — Porro in obscenitatibus carnalium vitiorum dæmones non delectantur quasi ipsi ad delectationes carnales afficiantur; sed hoc totum ex invidia oritur, quod in quibuscumque hominum excessibus delectantur, in quantum sunt impedimenta salutis humanæ. Hoc quoque sciendum, quod in superbia et invidia prout in dæmonibus esse dicuntur, comprehenduntur vitia cuncta quæ nascuntur ex ipsis. Hæc ibi.

De hoc demum, quod dæmon peccavit Dei similitudinem inordinate appetendo,
art. 3. scribit eodem loco : Angelus sine dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Quod intelligi potest dupliciter : primo, per æquiparantiam; secundo, per similitudinem. Primo modo non potuit hoc optare : quoniam scivit naturali cognitione hoc impossibile esse; nec primum actum peccandi præcessit in angelo habitus aut passio ligans cognoscitivam potentiam, ita ut in particulari errando eligeret impossibile. Et dato quod esset possibile, adhuc esset contra desiderium naturale : appetendo namque essentialem gradum altioris naturæ, appetisset se non esse. Verumtamen in hoc imaginatio fallitur. Nam quia homo appetit esse in altiori gradu quantum ad accidentalia aliqua, quæ crescere queunt absque corruptione subjecti, æstimatur quod
A possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. — Denique, appetere esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari : et sic si quis quantum ad hoc appetat esse similis Deo, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo obtineat; peccaret autem, si appeteret Deo assimilari virtute propria, non divina. Secundo potest quis ap-
B petere esse similis Deo in eo in quo non est aptus ei assimilari : ut si quis appeteret cœlum et terram creare, quod Deo est proprium; in quo appetitu esset peccatum. Sicque diabolus appetiit esse similis Deo : non ut Deo assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, quum nulla creatura valeat esse nisi per hoc quod sub Deo esse participat, et sub ejus conservatione subsistit; sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia id
C ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, appetiit ut finem ultimum beatitudinis suæ, avertens appetitum suum a supernaturali beatitudine, quæ est ex gratia Dei. Vel si eam ut ultimum finem appetiit, tamen voluit eam acquirere virtute suæ naturæ, non ex Dei auxilio, juxta dispositionem ipsius : quod consonat Anselmo, dicenti quod appetiit id ad quod pervenisset, si stetisset. Istaque duo in idem quodammodo redeunt, quia secundum utrumque modum appetiit finalem
D beatitudinem per suam naturalem virtutem habere : quod est proprium Dei. Quumque id quod est per se, sit causa ejus quod est per aliud; idcirco ex hoc etiam consecutum est quod appetiit principatum quemdam super alia : in quo etiam voluit Deo inordinate assimilari. Hæc Thomas ibidem.

Videtur autem sanctus Doctor in Scripto reprobare quod in Summa contra gentiles affirmat, videlicet, quod diabolus voluit nulli subesse. Quod tamen dupliciter po-

test intelligi : primo, ut nulli obediret; secundo, ut a nullo influxum aut conservationem acciperet. Et primo modo (ut reor) intelligit Thomas, et (ni fallor) etiam illi quos improbat.

Porro scripta Petri dictis Thomæ omnino concordant, et comprehenduntur in eis. Attamen Petrus concedit, quod in angelis lapsis aliquis error intellectus præcessit vitium voluntatis : non quod error ille fuit proprie culpa, sed imperfectio considerationis, seu quædam omissio, juxta sensum p. 308 B'. inductum; aut si exstitit culpa, in peccato voluntatis includitur, tanquam via ad illud.

Circa hæc scribit Richardus : Primum peccatum Luciferi fuit superbia. Non enim fuit gaudium inordinatum : quoniam gaudium est quies ipsius appetitus in re amata præsenti; ideo præsupponit inordinatum amorem. Nec fuit inordinatum odium. Nam quidquid oditur, oditur in quantum apprehenditur ut repugnans rei amatæ : ergo præsupponit inordinatum amorem. Nec fuit inordinatum desiderium : quoniam desiderium est respectu boni futuri, amor autem respectu boni simpliciter : ergo inordinatum desiderium præsupponit inordinatum amorem. Quod homo potest experiri in se. Quandocumque enim desiderat aliquod bonum non habitum, ideo illud desiderat, quoniam complacet sibi in illo, hoc est, quia in affectu suo est coaptatio quædam ad illud, quæ est amor. Nec fuit fuga, neque tristitia, ut constat. Nec fuit inordinata spes : quoniam spes est respectu boni desiderati; sicque præsupponit desiderium inordinatum. Hæc Richardus, qui istud prolixe de diversis passionibus et peccatis prosequitur.

Verumtamen contra id quod ait, inordinatum desiderium non fuisse peccatum Luciferi, objici potest. Fuit enim appetitus propriæ excellentiæ nondum adeptæ, sed speratæ, vel magis præsumptæ; talisque appetitus desiderium proprie appellatur. Et sicut præhabitum est, in angelo

A ante actualem suam superbiam non fuit aliquis amor habitualis inordinatus aut passio.

Quærit quoque Richardus, an peccatum angelorum cum primo apostata illo peccantium, fuerit superbia, an pusillanimitas. Respondet : Primum peccatum illorum fuit superbia, quia secundum Anselmum libro de Casu diaboli, id quod impii angeli appetierunt, fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quod in sua creatione non acceperunt, quatenus merito suo ad illud

B proficerent. Quemadmodum enim Lucifer excellentiam ad quam conditus fuit, propria virtute mox voluit obtinere absque merito suo; ita et angeli ei consentientes, tamen ope Luciferi : et hac de causa sibi subesse volentes. Posset tamen videri aliquibus, quod prima ipsorum superbia fuit in diligendo deliberative magis excellentiam propriam quam divinam. Hacque intolerabili superbia obtenebratus, Lucifer putavit obtinere se posse excellentiam suam per naturam virtutemque propriam,

C alii vero per ejus potentiam : quæ excellentia eis convenire nequibat nisi per gratiam. Et sicut æstimaverunt, sic appetierunt. Taliter quoque approbare falsum pro vero, non fuit in eis ante omne peccatum : imo æstimatio talis nec in homine neque in angelo fuit ante peccatum. Unde Augustinus libro tertio de Libero arbitrio: Approbare falsa pro veris, non est natura hominis instituti, sed pœna damnati. Quod a simili potest dici de angelo. — Porro, quod angeli illi perversi magis voluerunt

D subesse servo quam domino, seu Lucifero quam Deo : hoc non fuit pusillanimitatis, sed elationis : quia ad hoc maluerunt subesse Lucifero, ut magis manerent propriæ voluntatis, quod fuit superbiæ; quemadmodum quidam superbi malunt subesse principi impotentiori quam præpotenti, ut minus coerceantur. Hæc Richardus.

Verum his objici potest, quod actio intellectus prior est operatione voluntatis : sicque æstimatio illa falsa Luciferi qua putavit se suis viribus posse excellentiam

tantam acquirere, præcessisse videtur ejus A superbiam. Nec enim optasset hoc, nisi possibile æstimasset : et sic æstimatio illa tam erronea, fuisset peccatum elationem præcedens. Quod et in ceteris angelis reprobis magis apparet. Si namque putabant se adjutorio Luciferi posse ex viribus suis excellentiam seu beatitudinem ad quam facti erant, acquirere, vitiose erraverunt ante commissionem suæ superbiæ. Rursus, nos viatores scimus per naturalem rationem, quod impossibile sit omni menti creatæ, ad beatificam Dei visionem per B speciem naturali virtute pertingere, quum beatitudo illa sit prorsus supernaturalis : ergo multo plus Lucifer et ejus societas omni naturali scientia pleni, sciverunt hoc. Non ergo videtur, quod beatitudinem et excellentiam illam supernaturalem ad quam erant creati, voluerunt per naturalia adipisci : nam et illa fuit hæresis Pelagiana. — Sed ad hæc forsan quis dicet, quod quamvis loquendo in generali, actio intellectus præcedat actionem voluntatis, non tamen quælibet actio intellectus quam- C libet voluntatis. Ideo Lucifer primo per intellectum apprehendit appetitum excellentiæ suæ, moxque intense afficiebatur ad eam : et ita ambitioso cæcatus affectu, erravit in intellectu, æstimando sibi possibile quod sibi impossibile fuit; et quod habitualiter scivit, actualiter non attendit.

Sed tunc denuo objici potest, quod appetitus excellentiæ non habuit rationem culpæ mortalis, nisi ex consensu intellectus : qui consensus fuisset culpabilis, et sic prius fuisset culpa in intellectu. — Ad D quod forsan dicetur, quod actiones intellectus et voluntatis connexæ sunt, pariterque concurrunt ad complementum peccati mortalis; et in quibusdam mortalibus principale, a quo fit denominatio, se tenet ex parte voluntatis, sicut et in superbia. De his nil temere assero.

Summ. th. 2 part. q. 21. Præterea Albertus : Dicendum (inquit) cum Sanctis, quod diabolus nihil appetiit nisi beatitudinem, ad quam pervenisset, si stetisset. In beatitudine vero tria principaliter attenduntur, videlicet, perfectio potestatis, perfectio scientiæ, et perfectio bonitatis. Desideratum autem ab angelo, fuit perfectio potestatis, non considerata perfectione scientiæ nec bonitatis. Desideratum autem primi hominis, fuit perfectio scientiæ, non considerata perfectione potestatis et bonitatis. Appetibile demum Antichristi, erit perfectio bonitatis, non considerata scientia ac potestate. — Quod secundum Anselmum ita est accipiendum. Ad perfectionem potestatis tria exiguntur. Primum est, ut a se et non ab alio habeat potestatem; secundum, ut statim habeatur, et non proficiatur ad eam per meritum; tertium, ut in subjectis non patiatur resistentiam per alterius potestatem. Ad perfectionem quoque scientiæ tria his consimilia requiruntur : ut scilicet habeatur a se, nec ab alio per meritum exspectetur, nec in scibilibus resistentiam seu ignorantiam habeat. Hinc in Genesi dixit diabolus : Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. *Gen.* III, 5. Conformiter tria ad perfectionem pertinent bonitatis. Volet equidem Antichristus a se bonitatem habere, et non per meritum ab alio exspectare, et quod in bonitate nihil sit sibi comparabile, juxta illud Apostoli : Extollitur super omne quod dicitur *II Thess.* II, 4. Deus, aut quod colitur, etc.

Dicimus demum cum SS. Augustino, Anselmo et Gregorio, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia, ex qua surrexit in eo invidia, qua hominem dejecit. Hinc in tractatu de Conflictu virtutum et vitiorum asserit Augustinus : Quam densissimis superbiæ tenebris putamus in terra lutum involvi, si potuit in cœlo stella quæ mane oriebatur, per superbiam lucis *Is.* XIV, 12. suæ globos amittere? Undecimo item super Genesim loquitur Augustinus : Invidia sequitur superbiam, non præcedit. Non enim causa superbiendi est invidia, sed econtra. Amando etenim quisque excellentiam suam, aut paribus invidet quod ei æquentur, aut inferioribus, ne sibi æquentur, aut superioribus, quod eis non æquatur.

Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque fit superbus. A

Verumtamen secundum Præpositivum, superbia tripliciter sumitur. Primo generaliter, pro appetitu excellentiæ seu altitudinis in quocumque, sive in laude, sive in alio. Hæcque superbia proprie dicitur tumor mentis. Unde Gregorius : Tumor mentis est obstaculum veritatis. Qui quatuor modis contingit : primo, dum quis credit ex se habere bonum quod habet; secundo, dum propriis meritis credit id accepisse; tertio, dum falso se jactat habere quod non habet; quarto, quando se putat omnibus plus habere. Hæc quatuor antiqui comprehenderunt in hoc versu : B

Ex se, pro meritis, falso, plus omnibus, inflant.

Secundo generalius appellatur superbia, amor proprii boni cum aversione a summo bono, prout super Genesim undecimo libro Augustinus testatur. Nempe per hoc quod se avertit a summo bono, amor proprii boni induit rationem superbiæ; et ista superbia non est speciale peccatum, C

Eccli. x, 15. sed initium omnis peccati. — Tertio superbia specialissime nuncupatur appetitus excellentiæ in potestate ad dignitatem spectante : et hæc fuit primum peccatum diaboli et etiam hominis primi. Dæmon namque excellere voluit in potestatis propriæ dignitate, homo in dignitate excellentiæ propriæ.

Similiter avaritia duobus sumitur modis, videlicet generaliter et specialiter. Generaliter avaritia nominatur nimius amor cujuscumque boni proprii. Et hæc non D differt a superbia generalissime dicta, nisi ratione : siquidem amor ille vocatur superbia, secundum quod a summo bono avertit; avaritia vero, secundum quod ad commutabile bonum convertit. Hinc super

I *Tim.* vi, 10. illud, Radix omnium malorum est cupiditas, Augustinus : Caveamus, inquit, superbiam et avaritiam, non duo mala, sed unum. Hinc superbia fertur initium omnis peccati, quia principium culpæ est ex parte formæ, quæ est aversio ab incommutabili bono. Avaritia vero est radix, quia ex parte conversionis ad commutabile bonum, trahit succum delectationis atque libidinis, quo nutritur in vitiis. Secundo avaritia specialiter dicitur nimius appetitus pecuniæ seu bonorum fortunæ, quæ secundum Philosophum quinto Ethicorum, pecunia vel numismate mensurantur : quæ proprie philargyria nominatur. — Ideo undecimo super Genesim asserit Augustinus : Merito initium omnis peccati Scriptura definit, dicendo : Initium omnis *Eccli.* x, 15. peccati superbia. Cui testimonio aptatur illud Apostoli, Radix omnium malorum I *Tim.* vi, 10. est avaritia, si avaritiam generalem intelligamus, qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet, propter excellentiam suam et quemdam propriæ rei amorem : qui recte amor privatus vocatur, quod potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet. Omnis namque privatio minuit. Unde itaque vult eminere superbia, inde in angustias et egestatem contruditur, quum a communi bono ad proprium damnoso sui amore redigitur. Specialis autem est avaritia, amor pecuniæ. Cujus nomine Apostolus per speciem genus significans, universalem avaritiam volebat intelligi, dicendo : Radix omnium malorum est avaritia. Hac generali avaritia diabolus cecidit, qui pecuniam non dilexit, sed propriam potestatem. Hic amor perversus sancta societate privavit turgidum spiritum, eumque arctavit miseria jam per iniquitatem satiari optantem.

Porro si objiciatur, quod in omni rationali natura rex, qui in appetibilibus et faciendis regere debet, dissipabit malum, secundum illud Proverbiorum : Rex qui *Prov.* xx, 8. sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo. Sed tunc ita non rexit, nec malum dissipavit : ergo omissio fuit primum ejus peccatum. — Dicendum, quod ibi error fuit rationi admixtus : qui error, secundum Anselmum, fuit impunitatis præsumptio. Et hic error non fuit speciale peccatum, sed error electionis et inquisitionis, vel ignorantia præcedens omne pec-

catum, prout tertio Ethicorum ait Philosophus, quod omnis malus est ignorans. Quæ tamen ignorantia non meretur ignoscentiam aut miserationem, sed objurgationem et vituperationem. — Præpositivus et Antisiodorensis responderunt ad hoc, quod angelus non tenebatur conferre, quoniam aliter potuit culpam evadere : ideo non omisit. Potuit enim evadere, declinando ab appetitu proprii boni ac delectatione propriæ potestatis. — Hæc Albertus. Quibus concordant scripta ejus libro de IV Coæquævis, ubi eadem scribit de his quæ hic.

Denique Udalricus in Summa sua, libro quarto : Qualiter (inquit) creatura deiformi prædita intellectu errare potuerit, difficile est videre, præsertim quum de homine, quia divina mente præditus exstitit, dicat Apostolus : Adam non est seductus in prævaricationem, mulier autem seducta est. Rursus, quum dicat Augustinus, quod omnis actus perversus, ex aliquo est errore, atque secundum Philosophum, omnis malus ignorans sit; patet difficultas quæsiti. — Verum hoc faciliter solvitur, si modus sui peccati perpenditur. Id namque quod appetiit, habuisset si perstitisset : quoniam debitum fuit naturalibus suis, debito congruitatis, non obligationis justitiæ, quum sit divinæ beneficium gratiæ. Primum horum actualiter intuens angelus, potestateque propria delectatus, perdidit secundæ considerationis sapientiam in suo decore, id est decoris sui occasione : perdidit, inquam, non quantum ad habitum, sed quoad usum, ita quod ad hoc oculum considerationis non deflexit, sed voluit voluntate electiva hoc consequi a Deo solum naturalium ratione, ad quod etiam gratia requirebatur ac meritum. Et hoc fuit superbia. Quemadmodum enim passiones in nobis ignorantiam pariunt particularis in actu, quod scitur in universali, imo et in particulari secundum habitum; sic vehementia affectionis ad propriam potestatem, inclinat in angelo ad unam considerationem, excluditque aliam. Propter quod in libro de Civitate loquitur Augustinus : Angelus mox ut factus est, continuo se a veritate avertit, propriæ potestatis elevatione seu elatione depravatus.

I Tim. II, 14.

Porro peccando appetiit similitudinem Dei : non similitudinem imitationis, quia in ea consistit bonum omnis creaturæ; sed similitudinem æquiparantiæ, de qua dixit, In cœlum conscendam : quod intelligendum est de cœlo Trinitatis. Non tamen appetiit simpliciter Deo assimilari, quum sciret hoc impossibile esse; voluntas vero electiva impossibilium non est, secundum Philosophum. Appetiit ergo illam æqualitatem tantum in quodam modo habendi illud quod possibile fuit consequi eum, imo quod consecutus fuisset, si debito modo id appetisset. Propterea Augustinus nono super Genesim dicit eum ab illa altitudine impia superbia cecidisse, quam si voluisset, fuerat percepturus. Nempe quum secundum naturalia angelis data sit major aut minor beatitudo et super alios influentia atque prælatio, ipse qui præ omnibus in naturalibus eminebat, majorem omnibus felicitatem accepisset a Deo, et super omnes angelos alios : imo per consequens super omnia quæ eorum ministerio gubernantur, influentiam habuisset. Idque appetiit, dicens : *Super astra cœli,* id est angelos, *exaltabo solium meum,* id est potestatem prælationis atque regiminis mei, ut Augustinus exponit. *Sedebo in monte testamenti,* id est in supremo vertice æternæ felicitatis, quam ab æterno Deus ordinavit, et ab exordio sæculorum frequenter testatus est se daturum electis; *in lateribus aquilonis,* qui est locus caliginis, et designat tenebras quas Deus posuit latibulum suum. Unde et in Paralipomenon fertur : Deus pollicitus est ut habitaret in caligine. Quæ secundum divinum Dionysium, invisibilem plenitudinem et incomprehensibilem excellentiam luminis increati designat. — Hæc Udalricus.

Is. XIV, 13. Ibidem. Ps. XVII, 12. II Par. VI, 1. Epist. 5.

In cujus dictis duo præsupponuntur : unum, quod primus ille apostata summus

exstitit angelorum; secundum, quod angeli altioris naturæ, altioris quoque facti sint gloriæ, per hoc quod intensiori affectu se ad Deum converterint. Porro quod ait, angelum sapientiam perdidisse, non quantum ad habitum, sed quoad usum seu actum, intelligi nequit de sapientia supernaturali infusa caritati semper annexa, in qua, secundum præhabita, creati sunt angeli, sed de sapientia naturali, quæ donum est gratiæ gratis datæ.

At vero Bonaventura : Aliqui (inquit) dixerunt, quod diabolus simul tempore peccavit pluribus generibus vitiorum, principalius tamen superbia. Quod non videtur. Quum enim affectiva vis dæmonis simplex sit, quemadmodum intellectus, ideo sicut intellectus non potest simul intelligere plura nec plures cogitationes habere, sic neque affectus in eodem instanti potest plura peccata committere, præsertim quæ ad diversas pertinent actiones, ut infidelitas, superbia, invidia. Ideo aliter est dicendum, utpote, quod contingit loqui de peccato secundum triplicem statum, videlicet, quantum ad inchoationem, et consummationem, et confirmationem. Peccatum autem diaboli initiatum est in sua præsumptione : mox enim ut pulchritudinem suam vidit, præsumpsit. Consummatum est in ambitione, quia præsumens de se, appetiit quod omnino supra se fuit. Sed confirmatum est aversione invidiæ et rancoris : ex quo enim obtinere non valuit quod optavit, invidere cœpit, affectuque odii contraire; atque in hoc pertinaciter est firmatus, quoniam hoc separavit eum omnino a Deo, et perfectum obstaculum posuit, sicut perfecta caritas Deo plene conjungit. — Si vero objiciatur, quod peccatum diaboli fuit ingratitudo : dicendum, quod ingratitudo dupliciter dicitur, scilicet negative et privative. Negative, dum quis non est Deo gratus ut debet : et ita est circumstantia omnium vitiorum. Privative vero seu contrarie, quando non solum non est gratus, imo et contrarie

A movetur, utpote dum cogitat de beneficio ut est beneficium, et parvi pendit illud seu benefactorem : et ita est speciale peccatum. Et sic non peccavit diabolus, quia non cogitavit de beneficiis Dei ut erant Dei, sed in quantum erant sua propria bona : idcirco elatus est. Hæc Bonaventura.

Qui declarans qualiter diabolus voluit Deo parificari : Duplex est, ait, similitudo Dei, utpote, æquiparantiæ seu æqualitatis, et imitationis. Similitudo imitationis potest appeti ordinate, et inordinate. Ordi-
B nate, quando appetitur in his quæ nostræ sunt aptitudinis, et divinæ acceptationis, ut sunt perfectiones virtutum. Inordinate, dum appetitur quod non decet, aut Deo non placet, ut præesse, ulcisci. Similitudo autem omnimoda æqualitatis nullatenus potest appeti ordinate; potest tamen (ut credo) aliquo modo appeti in aliqua conditione, ut in dominio, præsidentia, scientia. — Sciendum ergo, quod diabolus aliquo modo appetiit similitudinem imitationis, et aliquo modo æqualitatis : quod
C patet, si attendatur appetibile ejus, modusque appetendi. Diabolus quippe appetiit aliis præsidere, propria tamen auctoritate. Quod appetiit præesse, fuit imitationis : quod et obtinuisset, si perstitisset. Quod autem propria auctoritate, ita quod sine meritis et sine præordinatione datoris, ita quod nulli subesset, æquiparantiæ fuit : quod et multæ Sanctorum auctoritates testantur. Ait namque Gregorius, quod voluit esse sui juris, ita quod nulli subesset; Bernardus, quod appetiit æqualitatem po-
D tentiæ; Anselmus, quod optavit præesse sine meritis. Omnesque verum dicunt, et verbis diversis idem circumloquuntur, videlicet quod voluit præesse propria auctoritate. Hæc idem.

Qui etiam aliorum angelorum pravorum peccata describit : Planum est, dicens, ex dictis Sanctorum et glossis, quod angeli minores peccato superbiæ sunt aversi; tamen in modo ponendi, diversitas est. Nam aliqui dicunt, quod inferiorum superbia fuit in hoc, quod consenserunt peccato

Luciferi superbientis : quod fuit superbia; A quemadmodum Adam dicitur superbisse, Gen. III, 6. quoniam superbienti consensit uxori. Sed hoc non videtur probabile, quod scilicet angeli minores prius appetierint alteri, puta Lucifero, aliquod bonum commutabile, quam sibi ipsis, quum uniuscujusque affectus maxime junctus sit sibi, et prius appetat inordinate sibi quam alteri, et si alteri, tamen propter se hoc facit. Hinc alii dicunt, quod superbierunt non solum consentiendo, sed et sibi ipsis excellentiam appetendo. Quumque se non crederent posse ad illud pertingere sine Luciferi sublimitate, qui erat ut caput, tam sibi quam illi excellentiam optaverunt : sicque proprie superbierunt, atque superbiæ consenserunt. Fuit quoque eorum superbia conformis superbiæ principis tenebrarum, qui naturalium suorum strenuitatem, excellentiam præcellentiamque conspiciens, voluit præsidere et in sua auctoritate quiescere. Porro dæmones ei subjecti, non sunt ausi tantum appetere; sed naturalium suorum strenuitatem pensantes, voluerunt sub umbra illius quiescere, ita quod non ministrarent, sed quadam sub illo potirentur voluntaria libertate, quam videbant se non posse sub divino habere imperio. Cognoverunt autem angeli, factos se esse ad participandum quietis beatitudinem, et ad acquirendum eam per opera atque obsequia sua. In hoc ergo superbierunt, quod sine meritis voluerunt esse beati, et sine ministerio quiescere, ac sine limite propriam voluntatem implere : quod totum fuit superbiæ, quamvis non tantæ sicut omnibus velle præesse et nulli subesse. Hæc Bonaventura.

Concordat Alexander, inter cetera loquens : Primum peccatum diaboli fuit superbia, et radix ejus cupiditas; nec est oppositio inter hæc se ita habentia. Superbia quippe quæ est speciale peccatum, est amor seu appetitus propriæ excellentiæ, ita quod hoc quod dico, *propriæ,* sonet in culpam. Nam potest quis amare seu velle præesse propter Deum : quod non est apostatare, nec amare excellentiam propriam, sed excellentiam quasi communem, quoniam ad communem ordinatur utilitatem. Hinc radix superbiæ diaboli fuit cupiditas, quia præesse appetiit ob proprium commodum vel honorem. — Verumtamen non appetiit æqualitatem divinam in propria ratione, nec esse ut Deus sub hac ratione simpliciter; sed appetiit illud quod si obtinuisset eo modo quo appetiit, esset æqualis Deo seu sicut Deus. Etenim cunctis præesse et nulli subesse, B est proprium Dei. Similiter habere beatitudinem ex nullo merito, nec suo nec alieno, convenit soli Deo. — Multiplex quoque est similitudo, videlicet : naturæ, et gratiæ, ac gloriæ, quarum quælibet potest appeti ordinate; quarta est similitudo æquiparantiæ, quæ nullatenus est optanda. Hæc Alexander.

Insuper de his Antisiodorensis scribit diffuse : cujus dicta sententialiter sunt inducta. Verumtamen tenet, quod angelus C reprobus appetiit similitudinem æquiparantiæ Dei, id est æqualitatem cum Deo, volens præesse et non subesse : sicque voluit rapere deitatem, propter quod amisit felicitatem. — Quumque objicitur, quod fuit perspicacissimæ rationis, ergo scivit hoc impossibile esse; respondet, quod habitualiter hoc agnovit, sed pulchritudinis suæ considerationi intentus, actualiter non advertit nec contulit.

Recitat quoque quemadmodum quidam dixerunt primum peccatum Luciferi esse D omissionem, dicentes quod quicumque actualiter peccat, peccat etiam per omissionem : sicut qui fornicatur, peccat fornicationem non vitando. Quumque a Sanctis asseritur, quod primum peccatum illius fuit superbia, exponunt hoc de primo peccato actuali illius. Sed contra hoc est, quod angelus potuit vitare peccatum non conferendo sive ratiocinando : quia quum fuerit liberi arbitrii, potuit flectere illud ad bonum sine collatione. Ergo non conferendo, non peccavit omissione : imo con-

sideratio propriæ excellentiæ potuit esse via ad laudem et reverentiam Dei sine collatione. Quod concedimus, dicentes quod propositio ista, Tenebatur vitare motum superbiæ, dupliciter potest intelligi : quia hoc verbum, vitare, potest teneri tantummodo privative, et valet tantum, tenebatur non moveri elatione; et ita est vera. Potest quoque accipi positive; sicque est falsa. — Dicimus item, quod nullus peccat per appetitum, nisi prius peccet per consensum illicitum. Unde et Lucifer antequam appetiit præesse et non subesse, consensit in illum appetitum. Qui consensus fuit mortale peccatum; sed fuit idem peccatum cum illo appetitu.

Si autem quæratur de causa illius primi peccati, dicendum quod causa ejus fuit non necessaria, sed libera et contingens, videlicet ipsa voluntas ut creata et defectiva : quæ potius fuit causa deficiens quam efficiens, in quantum peccans, præsertim loquendo de formali ipsius peccati. — Sed objici potest; quia si voluntas angeli fuit causa primi peccati, vel ergo bona voluntas, vel mala : non bona, quia bonum ut tale, non est causa mali; nec mala, quia ante primum peccatum voluntas non fuit mala. Dicimus, quod revera liberum arbitrium fuit causa primæ voluntatis malæ, sed non fuit ejus causa per se nec necessaria. Ideo nihil est causa efficiens primæ malæ voluntatis. Liberum vero arbitrium est causa ipsius per accidens, scilicet per defectum. Qui duplex est : unus quasi materialis, qui est hoc, quod anima sive angelus est creatura de nihilo creata; alter quasi formalis, puta privatio utilis actionis, seu salubris considerationis a vitio retrahentis. — Aliorum autem angelorum peccatum fuit, quod Lucifero consenserunt, etc., ut infra dicetur. — Hæc Antisiodorensis.

Porro Durandus : Voluntas (inquit) angeli innititur regulæ defectibili, utpote suo intellectui, in quo cadere quivit defectus, et si non erroris aut nescientiæ, tamen A inconsiderationis. Ideo potuit peccare. In hoc vero differunt, error, ignorantia seu nescientia, et inconsideratio, quod error est approbare falsa pro veris, ideo falsam æstimationem includit; ignorantia autem est nescientia horum quæ quis scire tenetur et potest; inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorum quæ habitualiter sciuntur. Quamvis ergo in angelis non ponatur proprie error aut ignorantia, ponitur tamen in eis inconsideratio. Non enim oportet quod omnia quæ cir- B cumstare possunt et rectificare voluntatem angelus semper consideret actu, præsertim in his quæ naturalem rationem transcendunt, ut ea per quæ ad beatitudinem est tendendum. Atque ob hujus considerationis defectum, fuit in angeli electione peccatum, dum appetiit id quod ex genere suo fuit bonum, non cum circumstantia sine qua non fuerat appetendum, quia de illa non cogitavit. Hæc Durandus.

Quibus objicitur, quia divinus Dionysius ponit in angelis nescientiam seu ignoran- *De Eccl. hier. c. vi.* C tiam, a qua superiores sua illuminatione purgant inferiores. Iterum, dictum est, quod *Cf. p. 310 A', 314 D'.* angeli consenserunt in motum superbiæ : qui consensus fuit erroneus. Rursus, appetere beatitudinem non appetendo media requisita ad eam, non tamen excludendo eadem, non est malum : sicut nec intellectus est falsus, apprehendendo unum eorum quæ consistunt in re, non apprehendendo aliud, nisi apprehendat unum sine alio esse.

D Præterea Scotus : Communiter (ait) hic dicitur, quod angelus non potuit æqualitatem Dei appetere. Ad quod videntur esse quatuor rationes. Prima est, quoniam non peccavit ex passione aut ignorantia, sed electione. Electio autem non est impossibilium : sed angelum Deo esse æqualem, est impossibile. Secunda, quia angelum esse Deo æqualem, includit contradictionem, videlicet ipsum esse et non esse : ergo non est aliquo modo volibile. Tertia, quia nihil potest voluntas velle nisi sit

præconceptum ab intellectu; sed intellectus angelicus nequaquam potuit hoc præconcipere : imo si hoc præconcepisset, errasset, sicque fuisset in eo error et pœna ante primum suum peccatum. Quarta, quoniam angelus non potuit velle se non esse. Sed creaturam esse Deo æqualem, includit eam non esse : quia non potest esse creatura, nisi sit Creatore inferior.

Verumtamen, quoniam rationes istæ non concludunt, potest aliter responderi, utpote, quod angelus potuit appetere æqualitatem Dei. Voluntas namque duplicem habet actum amandi, videlicet, amorem amicitiæ, et actum concupiscendi aliquid amato. Et secundum utrumque actum, habet totum ens pro objecto, ita quod sicut quodcumque ens potest aliquis amans amare amore amicitiæ, ita quodcumque ens potest ipse concupiscere ipsi amato. Ergo quum angelus potuerit se ipsum amare amore amicitiæ, potuit sibi concupiscere quodcumque bonum concupiscibile : quumque æqualitas Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se, potuit angelus illud bonum sibi concupiscere. — Præterea, secundum Philosophum tertio Ethicorum, voluntas potest esse impossibilium : ergo impossibilitas illa non prohibet angelum appetisse Dei æqualitatem. — Insuper, angeli pravi odiunt Deum : ergo volunt eum non esse; quod tamen impossibile est omnino. Et sicut volunt Deum non esse, ita possunt velle eminentiam Dei esse in alio. Ergo velle possunt eam esse in se : quod est Dei æqualitatem appetere. — Hæc Scotus.

Cujus positio videtur prorsus absurda. Primo in hoc quod tot solennium doctorum concordi determinationi contradicit, imo et tot Patrum sanctorum, sicut jam patuit. Secundo, quia persuasiones ejus nullius vigoris sunt; et si quid concludunt, non est ad propositum, nec contra mentem doctorum. Siquidem prima persuasio sua hoc solummodo probat, quod angelus potuit Dei æqualitatem velle atque appetere objective : et sic angeli boni eam A voluerunt, dilexerunt et appetierunt, ad perfruendum ea, et ad honorandum eam plenarie, et ut conservarentur ab ea in esse ad honorem gloriamque ipsius; angeli vero iniqui voluerunt et appetierunt Dei æqualitatem ad utendum ea, et ut conservarentur ab ipsa ad proprium commodum et honorem. Nec istud intendunt sancti Patres ac probi doctores negare. Verum nec angeli boni nec angeli reprobi appetierunt neque appetere potuerunt deliberativa electione æqualitatem Dei esse- B tive, hoc est, ita quod æqualitas Dei essentialiter eis competeret et inesset, sic quod ipsi vere essent Deo æquales, et per consequens veri Dii. Imo et ex consequenti non essent creati, nec dependentes, nec indigentes : quod certissime cognoverunt prorsus impossibilissimum esse. — Ex his patet ad alia duo responsio : quia ut habitum est, et B. Augustinus hoc asserit, p. 311 D'. primum peccatum angeli non fuit nec esse potuit odium Dei, neque invidia, quæ necessario ex inordinato sui amore et elati- C one nascuntur. Prima quoque inordinata voluntas angelicæ creaturæ non potuit esse tam cæca, et impossibilium ac implicantium rerum, sicut et infra in solutionibus quorumdam argumentorum magis patebit.

Amplius, de hoc, an peccatum Luciferi formaliter fuit superbia, scribit Scotus : Communiter dicitur, quod peccatum Luciferi fuit superbia. Sed ad videndum veritatem, primo est attendendum quæ fuit malitia in angelo primo peccante; deinde, ad quod genus peccati pertinuit. Primo D quoque videndum de ordine actuum voluntatis, qui sunt, velle et nolle. Est equidem nolle, actus positivus voluntatis quo fugit disconveniens, seu resilit ab objecto disconveniente. Velle autem, est actus voluntatis quo acceptat objectum conveniens. Et est duplex, ut dicatur velle amicitiæ esse objecti cui quis vult bonum; velle autem concupiscentiæ esse objecti quod quis vult amato. Istorumque actuum patet ordo : quoniam omne nolle præsupponit aliquod velle. A nullo quippe refugio, nisi

quia stare non valet cum quodam quod tanquam conveniens accepto. Velle quoque concupiscentiæ præsupponit velle amicitiæ. Quum enim amatum sit respectu concupiti quasi finis cui volo bonum (nam propter amatum concupio sibi bonum quod ei volo), quumque finis habeat primam voliti rationem; patet quod velle amicitiæ præcedit velle concupiscentiæ. Et ex isto probato sequitur quod similis est processus in velle et nolle deordinatis.

Hinc primus actus voluntatis inordinatus, fuit velle amicitiæ primum respectu ejus cui voluit bonum. Hoc vero objectum non fuit Deus : quia non potuit Deum inordinate ex intensione amare ex amicitia, quoniam Deus est tale amabile, quod ex sola sui ratione ut objectum est, completam dat rationem bonitatis actui perfecte intenso. Nec est verisimile, quod aliquid aliud a se nimis intense dilexerit actu amicitiæ : tum quoniam naturalis inclinatio magis inclinavit ad se quam ad aliud quodcumque creatum sic amandum; tum quoniam non videtur quod aliquid aliud creatum a se sic intellexerit ut se. Ergo primus actus inordinatus angeli, fuit actus amicitiæ respectu sui ipsius. Unde secundum Augustinum, amor sui crescens usque ad contemptum Dei, civitatem fecit diaboli. In quo contemptu consummata est ista malitia. — Porro loquendo de inordinatione ipsius velle concupiscentiæ, apparet quod angelus ille primo concupivit sibi immoderate beatitudinem. Processit namque ex affectione proprii commodi, prout commodum comprehendit delectabile. Hinc apparet quod angeli primo concupierunt beatitudinem. Verum in hoc potuerunt tripliciter inordinate habere se. Primo, plus appetendo beatitudinem sibi quam summo bono, seu plus beatitudinem cupiendo quam Deum amando. Secundo, volendo eam habere nimis cito, et ante finem morulæ in qua quasi in via erant. Tertio, volendo eam ex suis naturalibus adipisci. Ulterius

A dici potest, quod angelus inordinate concupivit sibi aliquod bonum creatum, videlicet excellentiam respectu aliorum.

Denique de prædicto inordinato amore communiter dicitur, quod fuit superbia : et videtur esse intentio Augustini libro de Trinitate, quo ait, quod præsumptio est nimis sibi ipsi placere : idcirco superbi in Scripturis dicuntur sibi placentes. — Hæc Scotus.

Qui de his scribit prolixe, et tandem concludit, quod primum peccatum Luci-
B feri fuit inordinatus amor sui, qui præsumptio dici potest, sed non proprie ut est prima species superbiæ. Nec peccatum Luciferi fuit simplex et unicum : imo fuerunt multa peccata. Malitia quippe ipsius incepit ab immoderato amore sui, et devenit ad desiderium beatitudinis inordinatum, deinde ad excellentiæ ac præsidentiæ super alios appetitum, et consummabatur in odio Dei, quod maximum est peccatum : quod ex hoc sequebatur, quod non potuit habere volita Deo manente.
C Hinc ex inordinato appetitu prius potuit velle Deum non esse, et ita odire. — Itaque primum illud peccatum Luciferi, scilicet inordinata dilectio sui, non erat irremediabile seu irremissibile ex sua natura, neque gravissimum. Quando enim peccavit secundo peccato, beatitudinem inordinate optando, adhuc fuit in via, et potuit pœnitere de primo peccato, sicque recipere veniam et misericordiam : ergo primum ejus peccatum ex se non fuit irremissibile. Sed quia ex illo devenit ad terminum,
D omnia ejus peccata irremissibilia facta sunt : omne namque peccatum peccatoris perdurans usque ad terminum viæ inclusive, est irremissibile.

In his Scoti verbis videntur aliqua contineri documentis Sanctorum et præallegatorum doctorum non consona, præsertim in eo quod videtur sentire primum peccatum Luciferi non fuisse superbiam vel præsumptionem proprie dictam, sed solum improprie dictam. Communiter etiam Sancti testantur, quod Lucifer ob suam

superbiam de cœlo ejectus sit : sicque in superbia illa videtur sua iniquitas quam ante ejectionem habuit, consummata. Et sicut probatum est, ante illam ejectionem non optavit Deum non esse, quum sciret se sine Dei conservatione non posse subsistere. Cf. p. 309 B', 307 C, D.

Deinceps Henricus Quodlibeto octavo : In actibus (inquit) intellectualis maximi angeli, de quo præcipue est sermo, sciendum quod per intellectum primo ex habitu concreato comprehendit universales rerum essentias, et simul mox complacet naturaliter suæ voluntati in illis absque deliberatione. In qua complacentia, quæ necessario est primus actus ipsius, quum non sit circa particularia, non potest esse bonum aut malum moris. In comprehensione autem particularium sub universali, quum simul plura comprehendere nequeat, sed solum per discursum unum post alterum, non unum ex altero (sic ut angelus in naturalibus superior, prius suam particularem essentiam tanquam sibi magis præsentem intelligat), cujusque singularis cognitionem concomitatur complacentia naturalis in eo, et sic in quolibet successive, secundum quod ab intellectu comprehenditur unum post alterum. Nec in aliquo actu hujusmodi voluntatis potest esse bonum aut malum moris, sed solummodo bonum naturæ. Ulterius vero, quum intellectus angeli primi essentiam propriam comprehendit sub comparatione ad inferiorum essentias, et comprehendit quod essentia sua superior est, et quantum est ex naturalibus, nata præesse ac dominari, atque quod hoc bonum esset sibi et aliis; in hoc verum dicit intellectus ipsius absque errore. Quumque talem intellectionem sequitur complacentia voluntatis, complacentia illa adhuc pure est naturalis et absque omni deliberatione. Unde sistendo in ea, adhuc omnes actus voluntatis hucusque, qui necessario plures sunt, boni sunt, bonitasque illorum in Deum est retorquenda. Quod ita se habet, sive angeli in gratia quæst. 10.

A sint creati, sive non. — Si itaque angelus malus complacentiam illam sub moderamine tenuisset, non peccasset. Sic enim etiam boni angeli superiores prærogativam suam super inferiores conspexerunt, atque in hoc eis complacuit ; sed non peccaverunt, quia sub moderamine juxta exigentiam ultimi finis secundum instinctum gratiæ eis datæ sese continuerunt. Angelus vero malus nequaquam; sed cum eo quod sibi præeminentia sua complacuit, in singularitatis tumorem erupit, et B complacentiæ moderamen excessit, bonum sibi singulare singulariter reputans, et bonum aliorum despiciens, sicque in hoc se super alios Altissimo similem judicans. Et per hoc se aliorum constituit finem; et quia a fine ac secundum finis exigentiam regulanda sunt ea quæ sunt ad finem, idcirco se ipso et secundum se ipsum disposuit alia regere ac ipsis præesse. Is. xiv, 14.

Quumque secundum Gregorium, quatuor sint species elationis : prima, dum quis a se ipso habere se bona putat; secunda, C dum data sibi desuper bona pro suis se meritis accepisse existimat; tertia, dum jactat se habere quod non habet; quarta, quando despectis aliis, singulariter videri appetit habere quod habet : non peccavit Lucifer prima superbiæ specie, quia ex naturali scientia novit se accepisse a Creatore quidquid fuit et habuit; nec secunda specie, quia ex nihilo scivit se factum; nec tertia specie, quia de nullo est gloriatus quam de eo quod habuit, quamvis de eo male gloriando, ulterius habere appetiit D quod non habuit. Ideo quarta specie arrogantiæ est transgressus, quoniam singulariter videri et præsidere appetiit de eo quod habuit : quod non processit ex aliqua deordinatione erroreve rationis, quia non proposuit voluntati nisi quod ipse erat, nec ratio ante peccatum voluntatis errare quivit. Unde ratio in angelo non erravit, nisi postquam elatus fuit. Nempe post primam ejus elationem ratio in ipso est obscurata circa appetibilia, quæ proposuit voluntati sub ratione boni, non pertra-

ctando quod sibi ex puris naturalibus non A competebat: quia voluntas hoc pertractare intellectui non præcepit. Hinc pertractationem seu collationem hujusmodi non pertractans, prælationem optavit, eamque ex naturalibus suis assequi, et quasi in possessionem se ponere nisus, non curavit de modo ac ordine pertingendi ad illam. Verumtamen non sic istam concupivit prælationem, ut quasi non sub Deo eam voluerit obtinere, quia ex naturali sapientia scivit nullam creaturam naturali ordine posse alios regere sine influentia virtutis B divinæ; sed præsumptuose putavit, quod generalis et naturalis Dei influentia sibi sufficeret, et quod ulterius ex puris naturalibus deberet habere alia regere: quum tamen hoc se recepturum non nisi ex speciali dono Dei debuerit præstolari, et si Deus sic vellet. Ideo de eo quod concupivit, suspendere debuit judicium rationis appetitumque voluntatis, quousque præceptum accepisset divinum, sicut fecerunt angeli boni. Itaque nihil optavit inordinate nisi quod a Deo ordinate per gratiam ac- C cepisset, si humiliter exspectasset. — Hinc vanum est dicere, quod bonum spirituale visionis Dei aut alicujus hujusmodi ex naturalibus voluit obtinere. De tali quippe bono nec tunc nec nunc aliquam potuit æstimationem ex naturalibus puris habere. — Hæc Henricus.

In cujus positione multa dicuntur secundum ceteras ejus opiniones, ut quod non possit esse error in ratione aut intellectu, nisi præcedat culpa in voluntate (de qua re infra dicetur); atque quod ait, an- D gelos non appetivisse spirituale bonum visionis divinæ: cujus oppositum ex Scoto probatum est. Nec verisimile reor, quod Creator non manifestaverit angelis mox ut condidit eos, ad quem finem creaverit ipsos: alias viderentur de sua excusabiles pravitate. Imo et primis parentibus revelavit ad quam beatitudinem instituerit eos.

Postremo Parisiensis libro secundo de Universo: Attende, inquit, quemadmodum primum peccatum necesse est fuisse superbiam, id est actum euntis super id quod fuit aut habuit, hoc est a ministerio in dominium, et a servitute quasi in altum exemptionis. Ex alia vero parte videri potest primum illud peccatum fuisse avaritiæ et furti atque rapinæ, quum scriptum sit, radicem omnium malorum avaritiam *1 Tim. vi, 10.* esse. Egregiorum quoque unus doctorum perhibuit avaritiam non solum esse pecuniæ, sed etiam altitudinis atque scientiæ. In Genesi etiam legitur evidenter, quod promissione altitudinis ac scientiæ primi parentes ad peccandum inducti sunt. Nam dictum est eis: Quacumque die de fructu *Gen. iii, 5.* illo comederitis, eritis sicut Elohim, scientes bonum et malum. Elohim autem interpretatur, dii aut judices. Ergo promissa est eis altitudo deitatis aut judiciariæ potestatis. In eo vero quod additur, Scientes bonum et malum, promissa est eis scientia boni et mali, non qualiscumque, sed eminens ac nobilissima, quum in illo statu præditi essent et naturali boni ac mali scientia, et item gratuita, quæ omni naturali scientia longe est præstantior. — Angelorum ergo peccatum una consideratione fuit superbia, a supereundo, hoc est ab eundo super id quod erant, aut quod habebant in naturalibus viribus suis. Alia autem consideratione fuit avaritia seu cupiditas, a cupiendo seu rapiendo quod fuit alienum. Vindicare namque aut usurpare in re aliena dominium, in qua vindicans seu usurpans non habet nisi ministerium, superbia et avaritia simul est. Sicque constat non discordare quod dictum est, Ini- *Eccli. x, 15.* tium omnis peccati superbia est, ab eo quod dicitur: Radix omnium malorum est *1 Tim. vi, 10.* avaritia.

Porro superbia angeli fuit, quod inordinate appetiit Dei similitudinem: non enim verisimile est, quod appetiit Dei æqualitatem, a qua ex conditione suæ naturæ scivit se incomparabiliter plus distare, quam distet rusticus ab imperii dignitate. Si ergo rusticus tanquam stultissimus sperneretur, qui se ad dignitatem ingereret

imperialem : quanto magis angelus ille imperitissimus fuisset, si ad Dei adspirasset æqualitatem? Amplius, ignorare non potuit quin tanta esset sua a Creatore distantia, ut nec genere, imo nec prædicamento ei appropinquaret : ideo certum ei fuit, non nisi per suæ substantiæ corruptionem suæque speciei mutationem ad Creatoris dignitatem seu æqualitatem posse pertingere.

Si autem quis dicat, quod videns se signaculum similitudinis Dei præ omni creatura, inaniter elevatus in gloria pulchritudinis ac similitudinis tam ad ipsum Patrem quam ad ejus Filium, voluit filius haberi, quum se simillimum Patri conspiceret. Ex hoc igitur voluit haberi filius, et recusavit esse servus : non quod essentialiter aut personaliter voluerit esse Unigenitus Patris, sed sicut ipse, in hoc quod non subesset, sed tantum præesset omnibus se inferioribus, quemadmodum Unigenitus Patris. Cujus exemplum est in magnatibus, qui vehementer exaltati et honorati a regibus, præesse volunt aliis, et nequaquam subesse eisdem; interdum quoque servire renuunt et subesse eis a quibus ita sunt honorati. Porro lex Creatoris, quam Christus expressit ac adimplevit, est ut quibus unusquisque præesse videtur, illis maxime serviat subditusque consistat. Et tunc quisque rite ac recte multitudini præest, dum in officiis injunctis diligenter ac fideliter servit eis, vel potius Creatori in gubernatione illorum. Primus vero ille apostata econtrario habuit se, volens omnibus se inferioribus per naturam præesse ac dominari, et nec ipsis nec Creatori in ipsorum regimine deservire, sicut et Unigenitum Dei dominari conspexit, ipsum imitari volens perverse. Denique hæc est perversitas in omni præsidente creato, aliud quærere in subditis, quam Creatori placere atque servire, et ipsis prodesse. Quærere autem seu amare ipsum dominari, quæstumve alium ex subjectis, diabolica perversitas ac ferina exsistit rapacitas. — Itaque si ita quis

Ezech. xxviii, 12.

Matth. xx, 25-28.

A dicat, non longe a probabilitate consistet, quum et manifestum sit homines ad dominandi libidinem esse tam pronos, ut nec magnis subditorum multitudinibus sint contenti, imo totis studiis, viribus ac fraudibus dominationem suam in plures extendere enitantur : quanquam a tanta perversitate angeli tanto longius esse debuerant, quanto et a tenebris ignorantiæ et ab originali corruptione creati sunt immunes ac liberi. Nec video qualiter primus ille peccator præesse voluit, non subesse, B nisi modo prætacto. Difficillime namque majores ad minorum ac subditorum obsequia inclinantur, nisi Dei munere adjuventur, et sua officia ac dignitates difficulter reputant onera esse.

Præterea, si quæratur unde Lucifero tantus ausus tamque intoleranda præsumptio, ut Creatori subesse modo prædicto noluerit; respondeo, quia ipsum præesse tanta libidine ei complacuit, ut subesse non curaverit, adhærens ipsi præesse amore non solum perverso, sed etiam nimio et pene C insano. Propter quod pro tunc non vidit, quod vere et rite subesse sit vere præesse; et quod mirabilius est, non sensit jucunditatem quam habet servitus Creatoris, quæ incomparabiliter major est quam delectatio quam somniat ac mentitur ambitio in hujusmodi falsi nominis dominatione. Et quamvis omne vitium obtenebret suum subjectum, maxime tamen ambitio, quæ appropriate cæca vocatur : quæ et tantæ vehementiæ fuit in impio illo, quod tam illuminosam ejus cæcavit scientiam.

D Si demum quis admiretur qualiter tam subito rapere quivit Luciferum honoris illius illusorii pulchritudo, attendat quam cito atque faciliter pulchritudo mulieris rapiat in se sapientium corda; ipsæque feminæ interdum ex sua pulchritudine tam intense ac fatue extolluntur, ut alias spernant, et ab hominibus pene cupiant adorari. Multipliciter quoque constat, qualiter quidam sic ambitione vanave gloria aut amore carnali vincuntur et excæcantur, ut desiderio honoris, voluptatis aut

famæ, gravissimos subeant sumptus, labores, curas, afflictiones et læsiones : quemadmodum in exercentibus torneamenta, in hypocritis, in regibus et tyrannis sua dominia augere optantibus, patet. Addo et hoc, quia vix separantur ab invicem tres illæ partes seu species aut rami seu filiæ superbiæ, quæ sunt, dominandi libido, amor inanis gloriæ, et honoris ambitio. Nec est verisimile primum illum apostatam ab aliqua earum fuisse immunem.

Porro si dicas : Tu qui hæc dicis et disputas, qua audacia te hæc videre præsumis, et primum angelum illum, quem sapientissimum exstitisse dubitat nemo, ista non vidisse contendis, præsertim quum involutus sis tenebris, atque distantia quasi immensa a luce sapientiæ ejus te longe esse negare non valeas ? Respondeo, quoniam quantumcumque expedita et clara sit virtus visiva, non tamen ita clare, ut aliquis intueatur ea in quæ aciem non convertit : sic fidelis et illuminatus viator clarius conspicit falsitatem ac vanitatem illusoriæ dominationis, quam angelus ille, qui vanæ illius dominationis amore et ambitione captus et excæcatus, eam interius non perpendit, quam vana, vilis et enormis consisteret. Imo quemadmodum oculorum quantacumque claritas cespitare permittit ac cadere eum qui visum non dirigit in discrimina viæ, sic splendor sapientiæ angeli reprobi, intenti in alia et profundati in illis, non retraxit ipsum a casu. Ex quibus apparet, subitum et non deliberatum fuisse ipsius peccatum, sicut in eo qui visa femina speciosa, mox ardet in eam, non requirens nec consulens neque deliberans an sibi sit appetenda. Subitaneitas autem atque temeritas magis insunt superbiæ quam alicui ex aliis vitiis : propter quod vento a philosophis ac theologis comparatur. — Hæc Guillelmus in diversis capitulis libri præfati, in quibus de his etiam alia multa conscribit.

Verum quod peccatum illud Luciferi dicit fuisse non deliberatum, sed subitum, non videtur præhabitis concordare, quum

A in creatura intellectuali locum non habeat mortale peccatum ante plenum consensum et rationis deliberationem.

Insuper : Quoniam (inquit) unus sapientium (utpote Augustinus) primum malum fuisse affirmat aversionem ab incommutabili bono, congruit super hoc perscrutari. Itaque maximum malum in moribus atque moralibus, est privatio contraria adhæsioni qua bono incommutabili adhæretur. Quumque res cui adhæretur, bona est et salubris sive expediens, bona est B adhæsio : sicut dum virtutibus adhæretur. Si vero sit nociva, adhæsio mala est : sicut lepra dicitur alicui adhærere. Et de Judæis loquitur Isaias : Pueris alienis adhæserunt. *Is.* II, 6.
Adhærendum est igitur maxime Creatori, de quo ait Propheta : Mihi autem adhærere *Ps.* LXXII, 28.
Deo bonum est. Ipse quippe sponsus est cujuslibet animæ virtuosæ secundum tres nobiles ejus vires, videlicet : secundum intellectum, in quantum veritas luminosissima ; secundum concupiscibilem, ut bonitas suavissima; secundum irascibilem, C ut gloria magnificentissima, et honor seu decus, post quem non est alius honor aut decus. Circa hæc enim versantur cuncta nobilia humanarum desideria animarum, et ista sunt quæ sola recte et magnifice ac laudabiliter ab eis quæruntur. Unde ab aliis omnibus quæ propter ista tria non quæruntur, illuditur eis, et remanent vacuæ etiam quum ea fuerint assecutæ. Sed ad illa tria est bona animarum nostrarum conversio, puta ad Deum, in quo ista sunt unum, ad quod omne bonum creatum est D ordinandum. — Hinc constat, primum peccatum fuisse separationem, recessum seu aversionem a summo bono, de ipso peccato loquendo formaliter : quæ aversio fuit privatio debitæ adhæsionis cum Deo. Nempe ut Aristoteles bene ait, per se est, quo posito aliquid ponitur, et quo remoto removetur. Posita autem hac adhæsione cum Deo, boni sumus ; et ea remota, mali. Sicque privatio ei opposita, est malitia qua per se mali sumus. Hæc idem.

Præterea tractat, an Luciferi culpa pri-

ma fuit invidia : Nec ira, inquiens, nec A dolor, nec odium, primo inesse angelis potuerunt, nisi forsan dolor invidiæ, sicut nonnullis est visum, qui dixerunt Luciferum invidisse Filio Dei, quem vidit sibi infinita gloriæ supereminentia præcellentem. Conveniens ergo est de hoc aliquantulum perscrutari. Non enim prætereundi sunt tantorum sapientium sermones in rebus tam arduis, et a nostra consuetudine tam longe distantibus.

Dico ergo, quod dolor invidiæ locum sortitur, ubi ex aliena quacumque præstantia aut præeminentia quoquomodo quis cognoscit aut timet excellentiæ suæ diminutionem, læsionem, seu obscurationem, suæve apparentiæ minorationem. Nam ubi nil horum est, quæ causa potest esse invidiæ aut doloris? nisi forte quis dicat, amorem singularitatis in bonis quibuslibet dolorem hujusmodi generare : quod in angelo nequaquam locum habuisse videtur. Eadem etenim ratione invidisset Patri atque Spiritui Sancto, quorum uterque in infinitum eminet ei : sicque per unumquemque eorum impeditur singularitas seu solitudo, quam fertur amasse. Nec singularitas illa potuit esse nisi in hoc, quod noluit creaturam habere majorem aut parem : quod et ita fuit. Nempe ut dictum est, non concupivit nec cupere potuit esse simpliciter Deo æqualis. — Alia igitur causa fuit, cur Filio Dei invidit. Nec apparet quid verisimilius dici possit, secundum eum qui ista dixit, puta B. Bernardum, nisi quod Lucifer ille prævidit Filio Dei regnum ex humano genere acquirendum et congregandum, sive in terra, sive in cœlo et in terra. Ergo secundum istam sententiam, ambivit simile regnum in hominibus, quamvis contrarium regno illi ordinato ac justo. Sed cur non similiter et in angelis regnum sibi ambivit, quum videret Filium Dei tunc in angelis regnantem ac postea regnaturum? Adducit autem Sanctus ille verba Jonæ, dicentis, Si propter *Jonæ* I, 12. me tempestas hæc orta est, mittite me in mare : hæc, inquam, dicentis in persona Christi ad Patrem ac Spiritum Sanctum. Hancque tempestatem intellige totius generis humani lapsum in corruptionem ac mortem. Hanc Filius Dei dixit propter se ortam, tanquam in invidiam suam a primo angelo concitatam. Verumtamen admirationem habet non levem, quomodo angelus ille hæc appetivit aut appetere potuit, qui se scivit ab omnimoda subjectione Filii Dei nullatenus eximi posse. Nec ignoravit se nihil posse in se aut in subditos, nisi in quantum daret aut permitteret B Deus, quum nec homines id nesciant etiam stulti. Ergo scivit se nec regem nec dominum posse esse contra illius dispositionem, nisi nominatione stulta et vana : præsertim quum sciret omnem potestatem et regnum in manu consistere Unigeniti Dei, ex cujus parte, sua non minuebatur sed dependebat felicitas. Cur ergo illi inviderit? — Cogimur ergo fateri, primum illius peccatum fuisse superbiam : quod et sacri Doctores concorditer dicunt, qui et invidiam protestantur esse superbiæ C filiam, et multi primogenitam filiam ejus illam dixerunt.

Quod si dixerit quis, quod dederit Deus angelis non ministerium sed liberam dominationem in rebus ac viribus suis absque legis restrictione, destruitur hoc : quia secundum hoc nequaquam peccassent; imo secundum hoc potuissent omnibus donis Creatoris uti in contumeliam atque injuriam ejus sine peccato. Denique error hic in tantum Sarracenos seduxit pro magna parte, ut credant se omnibus rebus suis D libere posse uti sive abuti : propter quod et servis masculis abutuntur et animalibus multis. Rursus, nil magis est nostrum quam propria membra et partes viresque animæ. Ergo et linguis nostris libere uti possemus ad mentiendum et perjurandum, imo ad blasphemandum, manibus quoque ad furandum et rapiendum, et intellectu ac voluntate ad cogitandum ac appetendum quæcumque placentia, divinæque legi contraria. Tenendum est igitur, angelis legem vivendi esse innatam naturaliter-

que inscriptam, nec a jure naturali fuerunt exempti.

Porro de eo quod tactum est, principem istum malitiæ invidisse Filio Dei, quoniam sanctus ac sapientissimus vir in rebus divinalibus dixit hoc, nec tutum nec bonum est contradicere ejus sermoni. Reverentia etenim multa honorandi sunt tanti ac tales viri, et eorum sermones : imo intoleranda stultitia est, statim contradicere ipsis, et putare eos errasse, quamvis veritas et causa quæ induxit eos ad sentiendum atque dicendum sic, ignoretur et difficulter inveniatur. Fortassis autem nec verisimile est, nisi multum exercitatis ac eruditis in divinis, principem istum prævidisse aut præcogitasse futura in genere humano de colligendo seu congregando regno Sanctorum per Filium Dei, et de hoc quod Filius Dei esset regnaturus in eis in natura humana. Nempe quum angelus ille solum habuerit naturalem cognitionem, nec ex illa prænoscere aut cogitare potuerit ea quæ supra naturalem cursum et ordinem erant futura, utpote quæ in rebus naturalibus neque indicia ulla nec conjecturas suæ futuritionis habebant; constat ex illis non potuisse invidiam principi illi fuisse. — Nihilo minus verum est quod ait Scriptura : Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Potuit namque conjicere ex nobilitate in qua vidit conditam naturam humanam, præsertim ex supernaturalibus donis ei adjectis, transferendam esse ad angelicæ felicitatis æqualitatem, longeque altius elevandam quam fuit status de quo ipse corruerat : quod poterat esse occasio invidendi hominibus, quum quanto in naturalibus ipso erant inferiores, tanto futuros perpenderet esse se superiores. Ex quo et contra Filium Dei ira suæ malignitatis excandescere potuit ac rancore torqueri. Non enim ignorabat benignissimam Dei sollicitudinem circa homines primos, seque ab eodem dejectum ac despectum : ideo non improbabile est quod invidit Filio Dei regnum quod habiturus erat in genere humano. Tunc ergo

Sap. II, 24.

A primo apud eum invidia illa exarsit, dum conditos novit homines primos. An vero de deitate et gloria Filii Dei doluerit, non est mihi adhuc aliquo sermone authentico declaratum. Præterea, quamvis sciret se adversus Deum nil posse, tamen præfato modo ex consideratione excellentiæ suæ in arrogantiam elevatus, cæcatus fuit; nec actu attendit quod merito attendisset. Nam et servi vilissimi a suis dominis magnifice honorati atque ditati, adversus dominos ipsos aliquando intumescunt. — Hæc Guilelmus.

B In quibus non videtur sufficienter responsum ad verba S. Bernardi, qui in sermone quo scribit hæc, videtur sentire, quod Lucifer ante ruinam et ejectionem suam concepit invidiam etiam contra hominem protoplastum. Nihilo minus idem Sanctus frequenter et evidenter testatur, Luciferum ob suam superbiam lapsum et condemnatum. Idcirco quod scribit, primum angelum primumque hominem invidisse Filio Dei, videtur intelligendum, C non quod primum utriusque peccatum formaliter fuerit invidia, sed quod uterque per quamdam appropriationem peccaverit in Filium Dei, inordinate appetendo similitudinem Creatoris : quia quum Filio approprietur seu propria sit imago, similitudo atque æqualitas Patris, eo ipso quo angelus primus et homo protoplastus appetierunt inordinanter et immoderanter assimilationem divinam et quamdam quodammodo adæquationem, saltem angelus ille, palam quod appropriate peccaverunt D in Filium Dei, ejusque majestati et gloriæ derogaverunt, cui conformari stolide præsumpserunt. Et quia qui alterius excellentiam taliter appetit, eidem invidere faciliter solet, aut per modum invidentis se habere; hinc ex sequela et concomitantia quadam, seu æquivalenter, vel quantum ad similitudinem effectus, unigenito Dei Filio invidisse dicuntur. Postea vero diabolus invidit Deo formaliter. — Etenim hoc modo sanctus et illuminatus Bernardus in sermone quodam de Adventu, præ-

Jonæ I, 12. allegata verba Jonæ inducit, pertractat, exponit, in persona Filii Dei loquens : Duas rationales creaturas condidit Deus Pater, videlicet angelum et hominem; sed utramque propter me perdidit, id est, propter peccatum in me appropriate commissum abjecit. Et rursus : Omnes, inquit, invident mihi. Pater vero zelans pro Filio, injuriam Filii ultus est. Filius autem paternæ majestatis honorem recuperare desiderans, deceptoque homini subvenire intendens, dixit : Si propter me tempestas hæc orta est, id est vehemens illa vindicta atque expulsio unius de cœlo, alterius de paradiso, mittite me in mare, id est, per Incarnationis mysterium in mundum inferiorem, in abyssum tribulationum et persecutionum profunditatem, ad redimendum genus humanum. Unde in Psalmo est
Ps. LXVIII, 3. dictum : Veni in altitudinem maris, et tempestas demersit me.

Rursus, de qualitate et specie peccati Luciferi movet Guillelmus hoc dubium : Nec prætereundum, utrum ab initio suæ creationis apostata ille ambierit cultum et honorificentiam Creatoris, hoc est, an instar Creatoris adorari et coli voluerit, quemadmodum postea multi ex ejus consortio, qui et genus humanum ad idololatriam induxerunt, seque in idolis adorari ac coli procuraverunt. Nec parum est admirandum, eos ab initio istam incurrisse insaniam, quum nullus hominum, nisi mente captus, hujusmodi cultum sibi unquam impendi voluisse legatur, donec hominibus est suasum in deos quosdam transire ac deificari propter egregios suos atque magnificos actus. Invaluit demum eousque ista opinio de hominum translatione in deos, ut quidam adhuc in carne viventes, vellent dii reputari et coli, ac statuas sibi erigi præciperent vel gauderent. Unus quoque ex regibus Babylonis
Judith III, 13. in dementiam eam prosiliit, quod deos omnium gentium exterminari præcepit, quatenus ipse solus a gentibus sibi subditis, deus coleretur et adoraretur, sicut in Judith libro describitur. Ex quibus alicui potest videri, quod ab initio apostatæ angeli in hanc elationis amentiam proruperunt. Hæcque est similitudo quam primus eorum optavit, Similis, inquiens, ero *Is.* XIV, 14.
Altissimo, utpote in honorificentia hujus culturæ. Nec istud a probabilitate et verisimilitudine longe est, quum homines, qui ignorare nequibant se esse mortales, ad tantam corruerint cordis amentiam : angeli vero se immortales esse sciebant. Hæc Guillelmus.

In supra inductis autem verbis hujus doctoris, aliqua continentur quæ sibi invicem non consonare videntur, ut quod angelum illum primum solam ait naturalem habuisse cognitionem, et rursus, quod præsupponit et ait eum habuisse notitiam Filii Dei, imo et totius supergloriosissimæ Trinitatis, quamvis nondum per speciem : cognitio autem Filii Dei seu Trinitatis, naturalem transcendit scientiam. — Amplius, si quis cum S. Bernardo dicere aut verba Sancti illius defendere velit in eo quod tangit Luciferum ante suam dejectionem homini invidisse, posset forsitan opinari, quod et supernaturalium et futurorum quorumdam scientia concreata aut data fuit Lucifero ante ruinam : de quo juxta probabiliorem opinionem tenetur, quod in caritate et gratia, atque in sapientia illa quæ donum est Spiritus Sancti, creatus sit, sicut probatum est. — Deni- p. 291 C.
que, secundum doctores communiter, primo homini ante suam transgressionem desuper fuit revelatum, Unigenitum Patris ex suo semine incarnandum. Potuit ergo et tale quid angelo illi multum in naturalibus digniori divinitus revelari, quanquam de his nil temere sit promendum.

Restat nunc tertia pars quæstionis hujus solvenda, videlicet, an angeli alii lapsi, ex instigatione Luciferi peccaverunt, an magis proprio motu atque conceptu.

Quocirca scribit Guillelmus : Restat (inquiens) inquirendum, qualiter tanta angelorum peccaverit multitudo, an adhærendo Lucifero in sua stultitia, vel per se

ipsos superbiendo; et utrum ipse hoc procuraverit aliqua suggestione aut suasione, et utrum inter eos tractatus aliquis fuerit seu deliberatio de conspiratione agenda contra Creatorem, et de erigendo eligendoque regem alium et principem ex adverso. Constat autem quod apud nos non fiunt tales aggressus sine fautoribus atque complicibus. Aut ergo Lucifer non intendebat aliquid in Creatoris injuriam attentare, quum sciret se contra eum nil posse; aut fretus fiducia multitudinis ac potentiæ sibi adhærentium, hoc præsumpsit. Verum hoc faciliter reprobatur : quoniam scivit se contra Creatorem nihil valere, etiamsi totus angelorum sibi adstaret exercitus. Amplius, quo terrore aut favore, qua suggestione, promissione, adulatione, quibus signis aut miraculis potuit angelos illos inducere ut se pro summo Deo adorarent aut colerent, quem secum simul creatum videbant, nec sine Creatoris voluntate et influxu posse esse, vivere aut manere sciebant? Insuper, aut isti tractatus latebant angelos alios, aut non. Si latebant, cur potius eos latebant quam ceteros, quum et ipsis posset impius ille propositum suum suggerere, quemadmodum malis? Si non latebant, ergo peccaverunt non retrahendo nec arguendo iniquum. — Amplius, ipsa voluntas gerendi se inferiorem et subditum eis qui post aliquem et sub ipso sunt, non videbitur forsitan alicui naturalis institutionis esse, sed ex divino Creatoris munere et ordinatione. Quidquid autem hic dicatur a quocumque, mihi tamen apparet, quod naturalis ordo institutiove naturæ hoc non prohibeat, etiam si hoc naturaliter non efficeret. Multa namque natura per se ipsam plerumque facere nequit, quæ tamen in suis substantiis non prohibet naturaliter ab alio effici : sicut aer se ipsum illuminare non potest, sed illuminationem prompte suscipit aliunde. Denique in substantia intellectuali nondum perversa, naturalis institutio habet ut ex donis sibi a Creatore collatis, prosit ac serviat aliis :

A sicut et pastor suis pecudibus, reges et principes suis subjectis. Idcirco si angeli Creatori subesse et inferioribus prodesse spreverunt aut noluerunt, manifesta est in hoc eorum superbia.

Hinc apparet, superbiam exstitisse primum atque commune universorum illorum peccatum, et omnes ex eadem causa, videlicet ex eminentia, excitatos fuisse ad ipsam superbiam, appetentes præfatam libertatem inanem, dominationemque falsam seu inordinatam super inferiores. Itaque
B probabilius reor, unumquemque illorum propriæ malitiæ fuisse auctorem, ita quod primus et maximus iniquorum illorum ceteros non seduxit neque subvertit. Nec enim ex contractu aut tractatu video seductionem illam peractam.

Quod si quæratur, cur potius peccaverunt quidam eorum quam ceteri omnes; dico nullum illorum violento impulsu ad peccandum fuisse inductum : quare unusquisque propria voluntate peccavit, libere eam avertens a vero bono, et applicans
C eamdem bono falso; nec aliam causam aut occasionem habuit quisquam eorum, quam dixi. — Porro si quæras, cur causæ illæ potius induxerunt quosdam in culpam quam alios; respondeo, quia ipsi dederunt se hujusmodi causis seu occasionibus : quod dare seu tradere, non fuit nisi velle seu appetere falsum bonum. — Si quæris, cur eamdem causam non habuerunt illi qui non peccaverunt; respondeo, quoniam voluntatem suam falso bono non applicuerunt. Contingit etenim in duobus gla-
D dios æquales habentibus, quod unus gladio suo se perimit, alter non; nec in hoc est alia causa, nisi quod alter voluntatem suam stultissime applicat tanto malo, alter non. Conformiter est de duobus æquales vires et rationes habentibus ad ambulandum, et æquales etiam suggestiones, exempli gratia, negotiationem. Unus graditur, desiderio lucri attractus; alter vero, non. Quod a voluntate procedit, quæ tantæ libertatis et imperiositatis consistit, ut nequaquam cogatur. In actibus igitur malis

non habet auctorem nisi se; in bonis vero, Creatorem, cujus jussio venit ad eam per lumen innatum, aut per inspirationem gratuitam, vel per legem sive doctrinam. — Hæc Guillelmus.

Summ. th. 2a part. q. 20. Albertus quoque his consonans : Lucifer, inquit, princeps dæmonum, nulli actualiter suam voluntatem persuasit, sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Videntes namque decorem ejus in naturalibus, reputaverunt eum dignum Dei æqualitate, atque quod propria regeret potestate se ipsum ac alios, nulli subjectus : et hoc fuit peccatum eorum. Nec fuit ibi persuasio, nisi occasionaliter, secundum quod excellentia pulchritudinis ejus quilibet inferiorum persuasus est. Propter quod super Cantica, sermone septimodecimo, dicit Bernardus, quod Lucifer in lumine divino prævidit tantam Dei esse benignitatem, quod aliquam creaturam rationalem Deus assumpturus esset in suæ personæ unitatem; vidensque suæ naturæ decorem, putabat se esse illam, et potestate propria delectatus, æqualitatem Dei concupivit, nulli volens subesse, et ceteris præsidere. Hæc Albertus.

Quibus objici potest, quod nullus angelorum tam hebes aut simplex fuit, quin scivit Creatorem omni creatura ac ipso Lucifero in infinitum perfectiorem pulchrioremque esse, quum et ipsis philosophis in lumine naturali hoc ipsum constiterit.— Denique prætactam responsionem ponit Albertus etiam libro de IV Coæquævis, dicens ceteros angelos propria eligentia et voluntate peccasse.

Porro Udalricus super his aliter sentiens, in Summa sua asserit libro quarto : Ceciderunt isti (videlicet ceteri angeli) suggestione Luciferi. Hæc quippe est cauda Apoc xii,4. qua ut in Apocalypsi legitur, draco traxit in terram tertiam partem stellarum. Nil demum aliud fuit illa suggestio, nisi conceptæ malitiæ insinuatio universaliter omnibus angelis facta per intellectus locutionem : in quam aliqui consenserunt, quum per eum et cum eo beatitudinem virtute

A naturalium suorum obtinere conati sunt. Alii vero dissentientes, ad Creatorem conversi sunt, ejus bonitate et gratia felicitatem et gloriam adipisci optantes. Et de hac appetituum contrarietate, anagogice exponitur prælium illud magnum factum in cœlo, quod adscribitur Michaeli non ratione ordinis, quum non sit de supremis, sed nominis, quod interpretatur, Quis ut Deus? Cui competit resistere illis qui voluerunt esse ut Deus, id est esse Altissimo similes. — Quamvis autem malitia Apoc. xii,7.
B Luciferi præcessit causalitate peccatum inferiorum, non tamen duratione aut tempore. Quum enim instar fulguris cecidisse dicatur protinus ut peccavit, peccatum ejus non fuisset aliis peccandi occasio, quum eum vidissent deformatum atque damnatum; sed potius fuisset timoris occasio et cautelæ, nec simul corruissent cum ipso. Nec irrationabile, quod plura dicimus simul esse duratione, quorum unum consequitur alterum ut effectus. Hoc namque contingit in cunctis operibus mo- Luc. x, 18.
C mentaneis et indivisibilibus, ab invicem non discretis, sed simul junctis : quoniam indivisibile contingit indivisibile totum secundum se totum, tam in loco quam in duratione; sicut simul sunt, aeris illuminatio, coloris abstractio, ipsorum in visu receptio, et judicium de receptis. Sic enim etiam hic omnia hæc simul fuerunt : appetitio Luciferi, elocutio ejus ad angelos, consensus malorum, casus omnium simul, conversio bonorum ad Deum, infusio gratiæ. Hæc Udalricus.

D Ex quibus solvi videntur argumenta Alberti, dicentis : Si angelus primus persuasit aliis voluntatem suam iniquam, ad persuasionem illam exigebatur mora, in qua quod persuadere voluit, conciperet et ordinaret ad alios, ut eos ad consensum induceret. Ergo aliquo tempore malus fuit in cœlo : quod est contra Augustinum, dicentem, Superbiæ suæ merito mox fuit depressus. — Rursus, secundum Augustinum, qui per alium peccat, per alium redimi potest : si ergo angeli mali sug-

gestione Luciferi peccaverunt, redimi possent. Hoc tamen ex verbis illis Udalrici non solvitur, sed infra solvetur.

At vero Thomas : Circa hoc, ait, est opinio multiplex. Quidam dicunt, quod inter peccatum angeli primi et aliorum, non attenditur aliquis ordo nisi secundum quantitatem culpæ, quia peccatum angeli primi ceteris fuit enormius. Quod non videtur conveniens, quia ex modo loquendi Scripturæ designatur causalitas aliqua primi angeli ad aliorum peccatum. — Hinc alii dicunt, quod præcessit tam gravitate quam causalitate, et item duratione. Sed nec hoc videtur conveniens, quia secundum Damascenum, quod in hominibus est mors, hoc in angelis est casus. Ideo sicut morientes in peccatis mox condemnantur, sic angelus peccans statim suam damnationem recepit, et a bonorum consortio est ejectus : sicque alios non potuisset trahere ad peccandum. — Idcirco dicendum, quod peccatum Luciferi aliorum præcessit peccata non tantum gravitate, sed etiam causalitate, non tamen duratione. Quod qualiter contigerit, sic potest videri. Angelus primus id consequi voluit, ut sicut natura alios præcellebat, sic eis quodammodo causa esset obtinendi ultimam perfectionem seu felicitatem. Quumque motus desiderii indivisibilis fuerit, non continuus; idcirco principium ejus non præcessit terminum ipsius. Ideoque motus alicujus ab ipso causatus, qui incepit in termino ejus, simul omnino fuit cum ipso, secundum quod id quod desideravit, attentavit ut ad actum perduceret, aliis suum desiderium exponendo ; et simul cum hoc, fuit aliorum visio desideriique consensus perversus, sicut contingit in omnibus operationibus instantaneis (ut
p. 327 C'. supra).

Verum his objici potest, quia si Lucifer alios instigavit ad sibi consentiendum, ergo jam viderunt culpam et turpitudinem ejus, et ita non consensissent ei. — Rursus, in angelis bonis non ponitur quod unus fuerit alteri causa conversionis ad

A Deum : ergo nec in malis ponendum quod unus alteri fuerit causa aversionis.

Dicendum ad primum, quod deformitas culpæ consecuta est in primo angelo ex actu suo simul cum actu aliorum. Visio autem angelorum inferiorum non ferebatur in angelum primum secundum quod ex actu relinquebatur in ipso deformitas, sed secundum quod actus processit ab ipso : quæ enim conjuncta sunt tempore, per actum animæ separantur, præsertim dum unum naturaliter prius est altero. —
B Ad secundum, quod conversio efficaciam habuit per gratiam, quæ non est ex aliqua creatura; sed creatura ex se sufficit ad aversionem. Attamen non est remotum a veritate, dicere quod conversio unius angeli fuerit occasio et exemplum conversionis aliorum; imo videtur ex eo quod scriptum est : Michael et angeli ejus. — Apoc. XII, 7.
Nec ex his habetur, quod peccatum angelorum sit remissibile, quoniam alio instigante transgressi sunt : quia nec illa est causa quod peccatum angeli primi est ir-
C remissibile, sed est congruitas quædam ut peccatum hominis magis remedietur. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte, quæstione sexagesima tertia : Peccatum, ait, angeli primi art. 8.
fuit aliis angelis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cujus signum est, quod omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per verba Christi, dicentis : Ite, maledicti, in ignem æter- Matth XXV,
num, qui paratus est diabolo et angelis 41.
D ejus. Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, juxta illud Petri in secunda sua Canonica : A quo quis superatus est, hujus et servus II Petr. II,
est. Hæc in Summa. — Quibus per omnia 19.
Petrus concordat.

Consonat et Richardus, quamvis videatur in verbis aliqualiter dissentire, dicendo quod peccatum Luciferi non fuit proprie causa peccati aliorum, quia eorum peccatum ex propria ipsorum ortum est

voluntate : fuit tamen occasio, per hoc A quod ipsis suum insinuavit conceptum, et pravum dedit exemplum. — Circa quod dico, quod omne actuale et personale peccatum ex propria peccantis voluntate procedit : nihilo minus unus dicitur causa peccati alterius variis modis, puta, hortando, comminando, jubendo, etc.

Thomas quoque de Argentina fatetur, quod Lucifer alios secum traxit ad culpam.

Insuper Bonaventura recitat hic tres opiniones, sicut et Thomas, et magis consentit opinioni dicentium, quod Lucifer fuit B aliis causa occasiove peccandi. Tertia (dicens) opinio est, quod in peccatis Luciferi et aliorum angelorum fuit ordo quantum ad gradum peccati, quia peccatum Luciferi fuit enormius; et quantum ad occasionem, quoniam aliis præbuit exemplum; et quantum ad durationem : quoniam sicut in Lucifero necesse fuit tempore prius esse cognitionem quam actus peccandi, quia in eodem instanti non potuit habere cognitionem, quæ exigitur ad peccatum, cum deordinata affectione; sic in mino- C ribus angelis oportebat quod prius adspicerent quid angelus volebat, deinde respicerent commoda sua. Sicque peccatum Luciferi duratione præcessit eorum superbiam : et quia adspectum habuerunt ad peccatum Luciferi, idcirco eodem genere peccati transgressi sunt. Hæc positio intelligibilior esse videtur. — Et juxta hoc dicetur, quod ceciderunt simul, id est non in eodem instanti, sed repente, quasi in imperceptibili tempore. Vel Lucifer non statim cecidit ut peccavit, sed postquam D peccatum ejus fuit consummatum et confirmatum per odium atque invidiam, et postquam divisio facta est bonorum angelorum a malis, de quorum consortio mox post beatificationem ipsorum, angeli mali repulsi sunt. Nec ex his sequitur, quod peccatum Luciferi fuit aliquando sine decore justitiæ, quia peccatum semper habet pœnam internam sibi adjunctam. Unde quemadmodum homo non statim fuit ejectus de paradiso postquam peccavit, sed tamen protinus internam habuit pœnam, puta carnis rebellionem et erubescentiam nuditatis; ita de angelo primo videtur dicendum, quod non in eodem instanti cecidit quo peccavit. Denique juxta hanc viam, peccatum Luciferi præcessit tam conversionem angelorum bonorum, quam aversionem malorum. Ipse etenim primus superbivit, et suam superbiam omnibus indicavit; atque ex tunc ei aliqui adhæserunt, alii restiterunt et Deo adhæserunt : sicque simul isti lux et illi tenebræ sunt effecti, ita quod eodem instanti fuit angelorum bonorum conversio, et malorum aversio, non tamen simul cum peccato Luciferi. Hæc Bonaventura.

Alexander quoque de his aliorum narrat opiniones, nil pro certo determinans.

Durandus vero positionem sequitur Thomæ; tamen veritatem hujus quæsiti dicit infra certitudinem esse, quum sit de facto, nec Scriptura aliquid clare inde determinet.

Porro Scotus opinatur et probat, quod actus præfati, videlicet, conceptio superbiæ Luciferi, et insinuatio qua eam aliis patefecit, suggestio, et angelorum aliorum perceptio seu apprehensio qua illam apprehenderunt, atque consensio sive adhæsio, non potuerunt esse in eodem instanti.

Idem tuetur Henricus, et de hoc infra magis tractabitur.

Inter tot opiniones videtur positio Thomæ Scripturis conformior ac rationabilior, dempto quod dicit omnes actus illos præfatos in eodem fuisse instanti : imo quoad hoc, Bonaventuræ magis consentio. Nec simile videtur de illuminatione aeris, diffusione et immutatione coloris, informatione apprehensioneque visus, in quibus est condependentia seu connexio naturalis, non sic autem inter actus illos prætactos. Auctoritatibus quoque hæc positio consonantior esse censetur. Ait enim Damascenus libro secundo : Simul cum Lucifero evulsa est quæ secuta est multitudo infinita eorum qui sub ipso fuerant ordinati. Isidorus quoque, Bernardus, et alii

Sancti, testantur quod dæmones Lucifero in malitia consenserunt : consensus vero sequi solet persuasionem. Sed et ratio consonat. Quum enim quæreret omnibus præsidere, et sciret se non posse angelos ad hoc cogere, probabile est quod nitebatur eos sibi per blanda allicere.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur ad Deum.**

Videtur quod non. Primo, quia habebant liberum arbitrium sine intrinseco retrahente et sine culpa gravante, cum ratione perspicaci intellectuque deiformi, et per hæc potuerunt se libere ad Creatorem convertere : non ergo ad hoc ope gratiæ eguerunt. — Secundo, conversio ad Deum, est dispositio ad gratiæ receptionem. Si ergo conversio illa esse non valet sine gratia præcedente, nec iterum illa gratia sine præparatione alia, alioqui cunctis daretur; videtur hoc modo esse processus in infinitum.

In oppositum est, quod ex naturalibus solis nec homo nec angelus potest salvari, imo nec promereri, nec vitam gloriæ adipisci : quod totum efficitur per conversionem ad Deum.

Ad hoc Thomas respondet : Circa hoc est duplex opinio. Una, quod ad conversionem meritoriam exigitur gratia duplex : una gratum faciens, quæ actum conversionis informat, ac meritorium reddit; alia gratis data, ex qua elicitur substantia actus, per quam liberum arbitrium inclinatur ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necesse, nisi libertas arbitrii gratia appelletur, quam a Deo habemus, vel aliquæ occasiones, quæ interdum conferuntur a Deo hominibus ad conversionem dispositive, ut instructio legis, castigatio humilians, etc., sine quibus

A tamen possibile est gratiam obtinere, homine quod in se est faciente : ad quod faciendum non exigitur aliquid aliud. Id namque ad quod per se non valet nec sufficit liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud : hoc quippe in nobis dicitur esse, cujus nos domini sumus. Hinc ista positio implicat, ponendo quod liberum arbitrium nostrum non sufficit ad faciendum quod in nobis est.

Hinc dicendum, quod liberum arbitrium sufficit ad eliciendum actum conversio-

B nis, per quem disponit se ad gratiam obtinendam. Verumtamen efficacia conversionis ad meritum non est nisi per gratiam gratificantem. Unde unus et idem est motus in quo gratia infunditur; et est dispositivus ad gratiam, secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est in motu contritionis, quo primo impius justificatur. — Quod qualiter fiat, potest videri in his quæ in natura contingunt. In eodem namque instanti in quo primo est

C dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Quum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quæ est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Verum quum alteratio sit motus continuus, ideo principium alterationis et medium quo materia ad formam substantialem disponitur, præcedunt tempore formæ introductionem. Motus vero voluntatis disponens ad gratiam, simplex est, non continuus.

D Ideo vel primus tantum est sufficiens ad gratiam dispositio, vel ultimus inter plures, agens in virtute omnium præcedentium actuum : idcirco cum illo infunditur gratia. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione sexagesima secunda : Angeli, inquit, indi- art. 2.
guerunt gratia ad hoc quod converterentur ad Deum tanquam in supernaturalis beatitudinis objectum. Naturalis etenim inclinatio voluntatis, est ad convenientia secundum naturam. Ideo ad supernaturalia

ferri non valet, nisi aliquo supernaturali A dono adjuta : quemadmodum ignis naturaliter calefacit, non autem generat carnem, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Quumque visio Dei per speciem sit supernaturalis, nulla creatura potest habere motum voluntatis ad illam, nisi adjuta supernaturali agente : quod nuncupamus auxilium gratiæ, loquendo de agente formali. Nec tamen itur in infinitum. Nam quilibet motus voluntatis in Deum, dici potest conversio ad ipsum. Hinc triplex est in Deum con- B versio. Una per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis : ad quam requiritur gratia consummata, utpote gloria. Alia est conversio quæ est beatitudinis meritum : ad quam requiritur gratia habitualis, quæ est merendi principium. Tertia est qua quis præparat se ad gratiam illam : et ad hanc non exigitur gratia habitualis, sed operatio Dei animam ad se convertentis, juxta illud Threnorum : Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. (*Thren.* v, 21.) Hæc in Summa. — Hoc idem C probat in Summa contra gentiles, tertio libro et quarto.

At vero Petrus : Conversio (ait) angelorum ad Deum, fuit secundum actum dilectionis. Actus autem dilectionis est actus naturæ et gratiæ ac gloriæ : sed ut naturæ, sic est meritorius solum de congruo ; ut gratiæ, de condigno ; ut gloriæ, sic est de præmio. Dico ergo, quod angeli actu dilectionis naturalis, per naturalia actu conversi sunt in Deum super omnia diligendum : et quia natura non D potest plus, hinc in ipso actu tanquam in præparatione sufficienti, infusa est eis gratia actum illum informans ; et quia natura angelica, ad quod convertitur tota convertitur, infusa est etiam gloria confirmans, actum illum a suo objecto ac fine immobilem faciens. Fueruntque tria ista simul in eodem instanti, secundum prius et posterius natura et causalitate, ita quod primo fuit in actu illo perfectio naturæ, secundo perfectio gratiæ, tertio perfectio gloriæ. Nec fuit necessaria gratia gratis data aut gratum faciens, ad abjiciendum substantiam actus contrarii, ut quidam dixerunt : quia natura illa fuit sana et integra, nulli vitio subdita. — Hæc Petrus. In cujus verbis aliqua videntur contineri obscura, præsertim quod dicit in eodem instanti tria illa fuisse : de quo infra dicetur. Nec consonat hoc positioni dicentium, quod angeli fuerunt creati in gratia.

Richardus quoque Petro concordans : Conversio (inquit) angelorum bonorum fuit per naturam inchoata, per gratiam gratum facientem promota Deoque placita facta, atque per gloriam consummata. Et quamvis inter ista non fuit ordo secundum prius et posterius in duratione, tamen inter ea fuit ordo secundum prius et posterius ordine naturæ. Sic enim primo fuit motus liberi arbitrii in Deum : in quo motu fuit conversionis illius inceptio. Secundo promota fuit per gratiæ gratum facientis adjutorium, dum facta est angelo gratiæ gratum facientis infusio. Tertio recepit angelus gloriæ habitum, per quam facta est suæ conversionis consummatio. Hæc Richardus.

Denique Bonaventura : In conversione (ait) angelorum ad Deum, attenditur et consistit rectitudo spiritualis substantiæ quantum ad ejus mentem, præsertim quoad vim motivam, nec potest esse recta, nisi actu aut habitu sit ad Deum conversa. Quemadmodum ergo duplex est rectitudo, ita et duplex conversio. Est quippe quædam rectitudo naturæ institutæ, et penes hanc est originalis justitia ; et est rectitudo gratiæ, penes quam est justitia meritoria : quam Judex summus acceptat ad retributionem æternam, quoniam videt in ea pulchritudinem gratiæ, merito cujus animam traducit in sponsam, ejusque opera sunt sibi amabilia et accepta. Sic est duplex conversio, quædam a rectitudine naturali, quædam a rectitudine gratuita. Primam absque gratia angeli potuerunt habere, non secundam. (Cetera sicut supra in Richardo.) Hæc Bonaventura.

Insuper Alexander dicens angelos non A esse creatos in gratia, asserit eos profecisse ad eam, et in conversione ad Deum ipsos eam sortitos.

Summ. th. 2ª part. q. 18. Super his scribit Albertus : Angeli efficaciter converti non poterant sine gratia apposita, quam Magister vocat gratiam cooperantem. Distinguit etenim Augustinus gratiam in duo, videlicet, in gratiam operantem, et in gratiam cooperantem. Vocatque gratiam operantem, in qua solus Deus operatur : quæ est gratia justificationis impii. Justificationem namque im- B pii Deus operatur in nobis sine nobis, ut Is. XLIII, 25. per Isaiam ait : Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Et in Evangelio Luc. v, 21. dicitur : Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus ? Hac gratia non indiguit angelus : omnes enim erant justi justitia innocentiæ naturalis. Gratia vero cooperans, est quæ cooperatur cum libero arbitrio, sicut virtus gratuita elevans potentiam liberi arbitrii, ut efficaciter ac meritorie velit et possit in bonum quod supra se est, quod est bonum æternum. Quumque C converti sit per amorem Deo inhærere propter se et super omnia, converti est meritorius actus et caritatis effectus. Hinc angelus in actum illum ex naturalibus solis non potuit, sed indiguit gratia cooperante. Hæc Albertus. — Concordat Udalricus.

Hannibal demum hic loquitur : Motus liberi arbitrii in Deum, est duplex. Quidam imperfectus, sicut in homine gratiam non habente ; et est quasi tendere ad virtutem. Et ad hunc non requiritur D gratia gratum faciens, sed exigitur gratia gratis data, secundum quosdam. Quod verum est, si per gratiam gratis datam intelligitur quodcumque divinum auxilium, sine quo nil possumus boni ; non autem si intelligatur habituale aliquod bonum, quia iretur in infinitum. Alius liberi arbitrii motus in Deum, est perfectus, similis actui qui est a virtute : in quem motum non valet liberum arbitrium sine gratia, quæ ei perfectionem largitur. Talisque fuit conversio angelorum in Deum : idcirco ad eum gratia requirebatur. Hæc Hannibal. Et in ista concordant Catholici.

Verum ut infra patebit, ad actum meritorium, præter liberum arbitrium habitualemque gratiam seu caritatem, requiritur et concurrit actualis quædam motio Spiritus Sancti. — Postremo, prætactis his verbis Alberti, Justificationem impii Deus operatur in nobis sine nobis, objici potest verbum illud Augustini commune : Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Quod in adultis et ratione utentibus constat sic esse, quamvis in infantibus baptizatis sit aliter.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **Utrum angeli suam beatitudinem meruerint, ita quod in eis meritum præcesserit præmium.**

Quocirca est inquirendum de mora quæ fuit inter angelorum creationem, et conversionem ac glorificationem : de qua re jam dicta sunt aliqua in quæstione præhabita. p. 238 B', etc.

Videtur autem quod in angelis meritum eorum præmiationem nequaquam præcesserit. Primo, auctoritate Magistri, qui in textu magis hoc approbat. — Secundo, ex Petro et Richardo inductum est, quod ac- p. 331 C et s. tus dilectionis naturalis, conversio per gratiam et glorificatio, fuerunt in angelis bonis in eodem instanti. — Tertio, angelus se totum inflexibiliterque convertit ad id ad quod se convertit. Ergo primo actu suæ conversionis ad Deum, immobilitatus fuit in eo, et per consequens comprehensor : non ergo meruit beatitudinem actu illo, aut in eodem instanti fuit viator et comprehensor.

In contrarium est, quod sicut via est ante terminum, sic meritum ante præmium. — Rursus, Deus non est personarum acceptor : ideo sicut non tribuit ani-

mabus, ita nec angelis, felicitatem et gloriam sine præviis gratia ac merito.

Summ. th. 2ᵃpart. q. 19. Ad hæc Albertus respondet : Magister hic innuit tres opiniones. Prima est, quod angeli nec ante nec postea perceptam beatitudinem meruerunt; et addit, quod gratia in confirmatione data est angelis non ad merendum, sed ad beate vivendum. Secunda est, quod meruerunt gloriam per conversionem liberi arbitrii gratia informati ad Deum, atque quod meritum illud præcessit beatitudinem causa, non tempore : quod dictis Sanctorum videtur magis congruere. Tertia, quod meruerunt beatitudinem non ante, sed postea, per obsequia hominibus exhibita ex jussione divina, ita quod præmium fuit prius merito, non causa, sed tempore. Hanc opinionem Magister dicit sibi magis placere. Verum, sequendo Augustinum et Anselmum, dicendum quod angeli se convertendo ad Deum per liberum arbitrium gratia informatum, meruerunt beatificari, et in beatitudine confirmari, ita quod meritum prius fuit præmio causa, non tempore. Porro per obsequia nobis exhibita merentur præmium accidentale, quod est gaudium de profectu ministerii sui, juxta illud Lucæ : *Luc.* xv, 10. Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. Hæc Albertus de primo. — Idem Udalricus in Summa sua, libro quarto.

Summ. th. 2ᵃpart. q. 24. Insuper de mora quæ fuit inter angelorum creationem, et conversionem seu aversionem, scribit Albertus : Tempus et momentum casus angelorum malorum incertum est, nec ex Scripturis determinatum; sed certum est, quod boni creati sunt, et propria voluntate depravata sic ceciderunt. Ideo dicit Magister, quod aliis videtur morulam fuisse inter creationem et lapsum. Quumque Salvator ait, Ille homicida erat ab initio; *Joann.* VIII, 44. glossat sic : id est subito post initium. Attamen dici potest, quod aliud sit initium temporis, aliud initium creationis angeli, et aliud initium status ejus; atque quod verbum Christi

A intelligendum sit non de initio temporis aut creationis, sed status. Status etenim fuit ante confirmationem, sicut quælibet res imperfecta est in sui exordio, perfecta autem in statu pleno. — Magister vero in historiis dicit Bedam et quosdam Sanctos dixisse, quod secundo die angeli ceciderunt, assignantes ad hoc triplicem rationem. Prima accipitur ex numero, quia binarius est primus numerus recedens ab unitate : per quod competenter significabatur recessus angeli a monade Deo.

B Secunda ratio est, quia dum dicitur in Genesi, Fiat lux, secundum Augustinum *Gen.* I, 3. intelligitur natura angelica formata per gratiam. Similiter quum dicitur, Divisit *Ibid.* 7. Deus aquas quæ sunt sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum : per aquas quæ erant subtus, intelliguntur angeli qui ad loca caliginosa descenderunt. Unde duodecimo Confessionum loquitur Augustinus : Per aquas quæ descenderunt in præceps, signantur angeli qui descenderunt in abyssum, de quibus

C in libro Job scribitur : Ecce gigantes gemunt sub aquis, et qui habitant cum eis. *Job* XXVI, 5. Tertia ratio est, quoniam opus secundæ diei benedictione caret : quia non dicitur ibi, Vidit Deus quod esset bonum. Quod *Gen.* I, 10. dicunt omissum propter ruinam cadentium angelorum. Hinc in honore stantium angelorum faciunt secunda feria Missas celebrare. Hæc Albertus.

Præterea Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, testatur : Quum Dominus ait, Diabolus mendax fuit a principio, hæc *Joann.* VIII, 44.

D præpositio, a, non est inclusiva sed exclusiva principii, ut sit sensus : paulo post principium. Et creditur quod angeli ceciderunt secunda die : quod videtur revelatum fuisse Ecclesiæ, quæ secunda die cantat de angelis ad honorem stantium angelorum, qui confirmati sunt quando alii angeli corruerunt. Sed super illud Genesis, Divisit Deus lucem a tenebris, dicit *Gen.* I, 4. Glossa : Angelos bonos a malis. Et hoc factum est prima die. Unde verius creditur quod lapsi sint prima die. Ecclesia vero

cantat de angelis sanctis secunda die, quia post Deum debemus angelis secundum honorem, qui nos ex Dei præcepto custodiunt, et secundam dignitatem naturaliter habent post Deum. Hæc Antisiodorensis.

Amplius Alexander ad utramque hujus puncti partem multipliciter arguit, et tandem respondet : Utrumque opinando dictum est, id est, quæ pro utraque parte adducta sunt, non assertive, sed opinative prolata sunt. Non enim ex Scriptura alterum horum est manifestum. Unde quod Augustinus super Genesim ait, Angelus factus, continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus, et propriæ potestatis delectatione corruptus; et quod ait Isidorus, Mox ut factus est, in superbiam erupit; atque quod in Ezechiele conscriptum est, Ambulasti perfectus in viis tuis, donec inventa est iniquitas in te : non oportet sic accipi, quasi angelus statim post instans suæ conditionis peccavit, aut quod longo tempore in via justitiæ stetit; sed quod diu non steterit, nec per tempus notabile perseveraverit, et quod perfectio naturalis bonitatis fuerit in eo quousque transgressus est. Hæc Alexander.

Ezech. XXVIII, 14, 15.

Qui etiam circa hoc quærit, an diabolus ante hominis creationem peccaverit. Videtur quod sic, quia in libro de Summo bono dicit Isidorus : Prius de cœlo cecidit diabolus, quam homo conditus fuit. Rursus, homo factus est sexta die, diabolus autem lapsus est prima aut saltem secunda die, sicut jam patuit. — Dicendum, quod secundum sententiam illorum qui successionem dierum ponebant, prius peccavit Lucifer quam homo conditus esset. Secundum autem positionem dicentium omnia simul esse creata non solum in materia, sed item in forma, prius creatus est homo quam ille transgressus : sicque distinctio illa dierum, ad ordinem naturæ rerum et angelicæ illuminationis refertur. Unde juxta hoc loquitur Augustinus, quod diabolus statim postquam superbivit, invidit, utpote homini jam exsistenti. Ad quod etiam allegatur illud Job : Ecce Behemoth quem feci tecum. Per Behemoth autem designatur diabolus. Si ergo simul cum homine factus est, et transgressio sua suam creationem secuta est, ergo ante ejus prævaricationem et lapsum homo est conditus. Hæc Alexander.

Job XL, 10.

Præterea Thomas de primo horum : Sustinendo, inquit, angelos in gratia esse creatos, meritum certissime præcessit præmium seu beatitudinem angelorum. Si autem non sunt creati in gratia, sed gratia eis fuit data cum gloria, tunc sunt hic tres opiniones, etc. (ut supra in Alberto). — Opinio autem dicentium, quod angeli beatitudinem nequaquam meruerunt, non videtur conveniens : quia beatitudo habet rationem præmii; præmium autem sine merito esse non potest, sicut nec pœna sine culpa. — Illa quoque opinio quod beatitudinem merentur per obsequia nobis exhibita, improbatur : quoniam beatitudo habet rationem termini; meritum autem quum sit tendens in aliquid, habet rationem viæ. Hinc beatus non potest esse in statu merendi. Nihilo minus secundum aliquid potest salvari illa opinio, ut dicantur mereri præmium accidentale, quod est gaudium conceptum ex illis qui per eorum salvantur officia. — Hinc cum aliis videtur dicendum, quod meritum in eis non præcessit præmium tempore, sed natura. Quemadmodum enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, sic actus gratia informatus est meritum gloriæ : sicque unus et idem motus conversionis, est præparatio ad gratiam, secundum quod ex libero procedit arbitrio; et meritorius gloriæ, prout est gratia informatus; et rursus fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriæ. Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Petrus : qui opinionem Magistri dicit fuisse Præpositivi. Et addit : In angelis duplex est vis, puta : contemplativa, cujus objectum est Deus, qua non promerentur, sed præmiantur; alia ministrativa, cujus objectum est creatura : hac

merentur non essentiale sed accidentale præmium. Hæc Petrus. — Concordat Hannibal.

Richardus quoque : Opinio (ait) Magistri hic communiter non tenetur. Magis quippe congruus ordo est ut meritum præcedat mercedem, quam econtra. In hoc etiam magis patescit quantum Deus appretiatur motum voluntatis ex gratia, et quanta sit gratiæ virtus, qua voluntas unico actu tam intense potuit ac perfecte moveri, quod unico actu et motu tantam et tam æternalem potuit beatitudinem promereri. Denique, dato quod homines non fuissent, angeli eis non ministrassent, et tamen beatitudinem suam promeruissent, sicut et meruerunt. Et quamvis meritum illud non fuit multiplicatum nec iteratum, hoc tamen recompensatum est in intensione perfectioneque actus seu conversionis illius. Hæc Richardus.

Concordat Bonaventura, qui tamen dicit Magistrum rationabiliter motum. Quum enim non sit meritum sine gratia, nec magnum meritum sine magno obsequio, atque in angelis propter naturæ velocitatem et idoneitatem, simul duratione datæ sint gratia et gloria; videtur quod in angelis meritum non potuit præcedere præmium. Verumtamen opinio alia rationabilior est, et sufficit quod meritum præcessit mercedem natura et causa. Hæc Bonaventura.

At vero Durandus prædictis in hoc concordat, quod meritum prius fuit præmio angelorum. In hoc vero dissentit, quod dicit meritum illud etiam tempore præcessisse mercedem : quoniam actus oppositionem circa statum operantis includentes, nequeunt simul esse; sed tales sunt actus meriti et præmii circa eumdem. Mereri namque est ejus qui est in statu acquirentis, ac tendentis ad terminum. Præmium vero respicit statum non acquirentis, sed possidentis; nec tendentis ad terminum, sed jam exsistentis in termino. Quæ aperte opponuntur. Ergo necesse est meritum duratione præcedere præmium, non econtra, quamvis Magister dicat contrarium : quod et quidam confirmant, dicentes per simile, quod miles per actus sequentes strenue præliando, meretur equum seu donativum sibi prius a rege collatum. Sed istud non valet : quia aut rex dat militi equum gratis et absolute, aut sub conditione. Si primum, tunc opera sequentia non sunt nisi quædam recompensationes gratitudinis pro beneficio dato, non merita : quia per meritum fit aliquid alicui debitum seu attinens, quod prius sibi non debebatur nec attinebat. Nullus enim meretur quod suum est. Si secundum, tunc miles per actus suæ militiæ meretur equum, non quidem prius suum, sed quasi sibi accommodatum. Beatitudo autem confertur a Deo simpliciter : ergo prius datam nullus meretur. Hæc Durandus.

Qui in his contradicit Thomæ, Bonaventuræ, Alberto, Petro, Richardo, ac aliis multis : et quidquid sit de veritate conclusionis, motivum tamen Durandi non convincit. Non enim incongruum est, unum et idem alicui convenire ex pluribus causis ac meritis : quemadmodum Christo secundum naturam assumptam convenit judiciaria potestas ministerialis, et quantum ad prolationem sententiæ, ratione hypostaticæ unionis suæ humanitatis cum Verbo æterno, et item ratione suæ humiliationis, dijudicationis et passionis, sicut ait Apostolus : Humiliavit se, factus obediens usque ad mortem; propter quod et Deus exaltavit illum. (*Philipp.* II, 8, 9.) Sic quoque et ipse pro suæ humanitatis glorificatione accidentalique præmiatione oravit, dicendo : Pater, clarifica Filium tuum. (*Joann.* XVII, 1.) Quæ tamen sibi conveniebant ac debebantur ratione unionis præfatæ, ac suæ conversationis sanctissimæ et passionis amaræ. — Denique omnis actio ex caritate procedens, est meritoria vitæ æternæ; non tamen crescit homo in præmio essentiali, nisi et crescat in caritate, ut communis tenet positio. Qui ergo in caritate est, et ex caritate ejusdem gradus, plura peragit opera, idem

præmium pluribus actibus promeretur : A sicque meretur quod ei jam debebatur, ut ei ex pluribus meritis aut rationibus debeatur. — Insuper dici potest, quod in casu prætacto rex det militi equum, veraciter tamen cum onere seu obligatione obsequii. — Iterum, actus oppositionem circa statum agentis ponentes, queunt simul inesse, quamvis non secundum idem: quemadmodum idem homo potest simul esse servus et dominus, servitutis quoque atque dominii exsequi actus.

Verum circa hæc oritur dubitatio gran- B dis difficultasque ingens. Nempe ut ex præinductis verbis Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, Petri, Richardi habetur, meritum et præmium angelorum bonorum eodem fuerunt instanti; nec unum aliud tempore seu duratione præcessit, sed solum natura seu causalitate. Si ergo juxta Thomam, Albertum, Udalricum, Præpositivum, multosque alios, dicantur angeli creati in gratia gratum faciente; videtur quod in primo suæ creationis instanti, habuerunt aut certe potuerunt habere actum meritorium, ex C gratia hujusmodi procedentem. Quumque secundum jam tacta, simul in eodem instanti fuerunt meritum et præmium, sequitur quod in primo suæ creationis instanti fuissent beati : quod est contra præhabita distinctione quarta, nec a quoquam conceditur. Et si omnes fuerunt creati in gratia, omnes habuissent meritorium actum : quumque conversi ad Deum, beatitudinem protinus sint adepti, omnes fuissent glorificati. p.283C'et s.

Denique sanctus Doctor in his vide- D tur sibi ipsi contrarius. Siquidem hic fatetur, quod meritum et præmium simul duratione fuerunt in angelis. Porro in prima parte Summæ, quæstione sexagesima secunda, articulo quinto, scribit in corpore quæstionis : Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit, ita quod statim post meritum beatitudo fuit consecuta in eo. Ex quibus verbis apparet, quod meritum fuit prius præmio illo, et non in eodem instanti. — Quod si dixeris, quia intentio Thomæ est, quod fuit prius non duratione, sed natura seu causa, ut tactum est, obviat p. 333 B, 334 C. quod in solutione secundi argumenti ejusdem quæstionis testatur : Angelus est supra tempus corporalium rerum. Unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in actibus ipsorum. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et ipse beatitudinis actus (id est meritum et præmium), quum unus sit gratiæ imperfectæ, alius gratiæ consummatæ. Idcirco oportet diversa instantia accipi, in quorum uno beatitudinem meruerit, atque in alio beatus fuerit. Hæc ibi. Ex quibus patet propositum.

Præterea, in eadem Summa, quæstione sexagesima tertia, articulo quinto, sic arguit : Natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit operationem suam habere : quemadmodum ignis in primo suæ productionis instanti incipit sursum moveri. Ergo angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, ergo quum habuerit gratiam, per eam meruit beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, sicut est dictum : ergo fuissent statim beati, et nullus eorum peccasset; quod est falsum. Relinquitur ergo, quod in primo instanti non recte operando peccaverunt. — Hoc argumentum sic solvit : Deus non discrevit inter angelos ante conversionem quorumdam et perversionem malorum, ut asserit Augustinus undecimo de Civitate Dei. Ideo omnes angeli in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt beatitudinis suæ, præcedens meritum mortificantes : ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati. Hæc ibi. Cf.p.337 B.

Ecce in his verbis Thomas apertissime dicit, quod angeli condemnati, in primo suæ creationis instanti se ad Creatorem

actualiter et meritorie converterunt, et vitam meruerunt æternam, ita quod per caritatem erant in Deum conversi, sine qua nullus vitam gloriæ promeretur. Si ergo meritum et præmium simul fuerunt in angelis, universi fuissent beati. Si vero dicatur quod verbum illud intelligatur de angelis bonis, ergo illi fuissent beati in primo suæ conditionis instanti.

Denique solutio illa S. Thomæ non videtur posse salvari. Si enim Lucifer et angeli ejus fuissent per actum caritatis in Deum meritorie actualiterque conversi, fuissent in dispositione propinqua, imo et proxima ac sufficienti, ad susceptionem gloriæ ac mercedis a Deo, præsertim quum et Thomas testetur, quod angelo ex sua natura conveniat unico actu et meritorio motu beatitudinem adipisci. Gratia, inquit, perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum perfectibilis modum. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem suam perfectionem non per discursum acquirat, sed statim habeat per naturam. Quemadmodum autem angelus ex sua natura habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito ordinem habet ad gloriam : idcirco post meritum statim in eo consecuta est gloria. Ex quibus ipsius sancti Doctoris verbis videtur haberi propositum.

(Summ. th. 1a part. q. 62, a. 5.)

Si vero respondeatur pro eo, quod præallegata ipsius verba sint vera, et intelligenda, nisi aliunde occurrat impedimentum ; ideoque Lucifer et angeli ejus non fuerunt felicitatem adepti, quoniam protinus obicem posuerunt : contra hoc multipliciter argui potest. Deus namque omnipotens, ex sua bonitate et liberalitate immensa, suam influit largitionem, gratiam et gloriam, ubicumque videt sufficientem et condignam præparationem : et hoc, secundum statum ac naturam rei creatæ dispositæ. Quum ergo naturæ angelicæ competat uno meritorio actu sufficienter disponi et aptari ad gloriam, videtur quod Deus cunctis angelis se ad ipsum ita con-

A vertentibus, disponentibus, et idonee ac sufficienter aptantibus, mox sine dilatione influxerit gloriam. — Rursus, faciente mente creata quod in se est, Creator mox adest, confert et perficit actum et conatum illius. — Iterum, conversio illa angelorum ad supergloriosissimum Creatorem, non fuit temporalis successiva, sed instantanea totaque simul. Non ergo apparet ratio cur Deus in uno magis quam in altero gloriam addidisset, et felicitatem pro merito tribuisset, aut dignum distulisset præmi- p. 331 C.
B um impertiri. — Amplius, sicut præhabitum est, communiterque tenetur, angelus se totum convertit ad id ad quod se convertit. Unde et Albertus et alii plures conscribunt, quod angeli in suæ productionis primordio se vel inavertibiliter converterunt ad bonum, vel inconvertibiliter se verterunt ad malum. Si igitur Lucifer in primo suæ creationis instanti, aut etiam statim post hoc, convertit se per gratiam et caritatem ad Deum, inavertibiliter atque totaliter se vertisset ad eum, et sic
C nunquam se avertisset ab eo ; et idem argui potest de angelis. — Insuper, communiter dicitur, et Thomas hoc ipsum fatetur, quod quanto angeli fuerunt altioris naturæ, tanto eminentiorem gloriam meruerunt, videlicet quia intensiori affectu ferebantur in Deum. Quum igitur Lucifer credatur fuisse summus inter angelos universos, sequeretur quod ipse præ angelis universis amorosius, ferventius atque perfectius convertebatur in superdignissimum Creatorem : ergo præ cunctis dispositis-
D simus ac dignissimus fuit pro tanto caritatis ardore beatitudinem mox sortiri. — Adhuc autem, quum perfectio in actu caritatis consistat, sequitur quod Lucifer fuit perfectissimus angelorum. Sed ut loquitur Origenes, nullus qui in summo perfectoque gradu exstiterit, subito et simul totaliter evacuatur sive subvertitur, sed paulatim atque per partes. Non ergo apparet probabile, quod Lucifer tam instantanee aut repente ac prorsus omnino a tanta perfectione et bonitate

ad tam extremam corruisset malitiam.

Probabilius igitur reor, quod tenendo cum Augustino ac aliis multis Sanctis, Luciferum cum suis fuisse creatum in gratia, dicendum sit quod nec ipse nec angeli ejus unquam usi actualiter fuerint gratia illa, nec ex caritate et gratia se unquam converterint ad supersanctissimum Creatorem. Etenim liberi erant arbitrii, poterantque gratia uti et non uti.

Præterea, de mora quæ fuit inter angelorum creationem et aversionem seu conversionem, scribit B. Thomas in prima parte Summæ, quæstione sexagesima art. 6. tertia : Circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior et Sanctorum dictis magis consona, est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et in gratia conditus fuerit. Quum enim angeli per unum actum meritorium ad felicitatem pertingant, si diabolus creatus in gratia, in primo instanti promeruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum dedisset peccando. Si vero ponatur, quod angelus in gratia creatus non fuerit, aut quod in primo instanti actum liberi arbitrii habere nequiverit, nil prohibet aliquam moram inter creationem et lapsum fuisse. Hæc Thomas.

Et idem dicendum de creatione et conversione angelorum bonorum, juxta quod p. 329 B'. dictum est, eodem instanti bonos fuisse conversos reprobosque aversos. — Verum de hac re alii aliter sentiunt, sicut jam patuit, et patebit.

Etenim Scotus : De hoc, inquit, quot fuerunt moræ et quantæ inter angelorum creationem et damnationem sive salvationem, communiter dicitur duas fuisse moras : unam in via, aliamque in termino. Nam ponitur, quod non simul præmiabantur et meruerunt, nec boni nec mali. Sed utrum prima mora in via fuerit unica, dicit unus doctor quod imo : quoniam om- A nes angeli in primo instanti temporis discreti gratiam habuerunt, per quam in eodem instanti potuerunt meritorium elicere actum, et per consequens in secundo instanti temporis potuerunt præmiari, et præmiati sunt boni; sed mali in illo secundo instanti temporis obicem posuerunt : ideo non fuerunt præmiati. Cujus dicti ratio est inducta. — Contra quod ob- p. 337 B. jicitur : Quicumque pro tota mora viæ manet in merito, necessario in termino erit beatus, juxta illud : Qui perseverave- Matth. xxiv. 13. B rit usque in finem, hic salvus erit. In ultimo namque instanti viæ, in quo debuit recipere beatitudinem, non potuit ponere obicem : aliter illud instans non fuisset terminus. Sed pro mora viæ, per te boni et mali fuerunt æquales in merito : ergo in termino fuerunt æquales in præmio.

Dico ergo, quod boni et mali angeli fuerunt discreti ad invicem in via : aliter non fuissent discreti finali discretione in termino. In via ergo fuerunt necessario duæ moræ. Una seu prima mora, in qua C fuerunt uniformes in gratia (si volumus dicere, quod mali gratiam habuerunt), vel uniformes saltem in natura. Secunda mora, in qua adhuc in via exsistentes, fuerunt difformes, ita quod boni angeli ultimate meruerunt, et mali ultimate demeruerunt. Tertia mora fuit finalis distinctio unius ab alio. — Probabile quoque est, quod in secunda mora, in qua fuerunt difformes in via, fuerunt morulæ multæ : quoniam in illa mali peccaverunt multis speciebus peccati, videlicet, superbia, odio, invidia; D et hi actus ordinate et non uno instanti fuerunt eliciti, ut patet distinctione quinta in principio, et est auctoritas Augustini. Hoc iterum patet per illud Apocalypsis : Factum est prælium magnum in cœlo. Et Apoc. xii, 7. dicitur ibi, quod Michael fecit victoriam, quæ cessit in laudem angelorum bonorum : quod non fuit nisi quia peccatum angelorum malorum fuit incentivum tentationis bonorum, qui tentationem istam vicerunt. Quum ergo angelus bonus non fuerit præscius futurorum, prius fuit eli-

citum peccatum ab angelo malo, ante- A
quam per ipsum esset boni tentatio : ideo
in secunda mora fuerunt multæ morulæ
seu culpæ a malis elicitæ.

Sed de prima mora, in qua fuerunt uni-
formes, potest probabiliter sustineri, quod
in primo instanti fuerunt uniformes in
statu naturæ, creati sine gratia; postea in
secundo instanti erant uniformes in gratia;
deinde in tertio instanti viæ, mali multi-
pliciter demeruerunt, et boni multipliciter
meruerunt; et in quarto instanti fuerunt
in termino. Quod rationabile esse apparet: B
sic namque experti erant de omni statu,
atque majorem habebant occasionem eli-
ciendi intensius meritorium actum postea,
quum simul gratiam habebant, ex hoc
quod erant experti quod ex naturalibus in
primo instanti hoc non poterant. — Vel
dici potest, quod in primo instanti erant
uniformes creati in gratia, et in secundo
instanti boni promeruerunt et mali de-
meruerunt ante terminum : quoniam Deus
non discrevit eos antequam fuissent inter
p. 338 B'. se discreti. Nec valet quod dicebatur supe- C
rius, quod si stetissent in secundo instanti,
debebant beatitudinem recepisse, et ideo
boni tunc fuerunt in termino. Longior
enim fuit via illorum quam mora unius
instantis : imo forte per duo aut tria in-
stantia sequentia habere beatitudinem non
debebant. — Si autem dicamus, quod tan-
tum in primo instanti erant in naturalibus
uniformes, ita quod nunquam fuerunt uni-
formes in gratia, tunc dicendum est, quod
in secundo instanti dabatur gratia non
ponentibus obicem : quæ fuisset data ma- D
lis, nisi obicem posuissent. Potueruntque
obicem ponere respectu gratiæ recipien-
dæ, quamvis non respectu præmii reci-
piendi in instanti in quo debuit recipi :
quoniam tunc non erat recipiens in via,
sed in termino. Tuncque ipsi demerue-
runt, ac boni promeruerunt, omnes adhuc
in statu viæ exsistentes; atque in termino
boni erant beati, mali vero obstinati : ita
quod non credo, quod omnino pares in
via, fuissent dispares in termino.

Sed quantæ sint istæ moræ, dicit unus
doctor, quod sunt instantia discreti tem-
poris. Sed alibi dictum est, quod nulla p. 180 B'.
est necessitas ponendi tempus discretum.
— Hæc Scotus.

Ex his constat diversitas opinionum cir-
ca hæc, et quod veritas horum infra cer-
titudinem nobis sit, nec aliquid hic asse-
rendum incaute. Verumtamen modus ille
prætactus, videlicet quod fuissent omnes
primo creati in naturalibus pure, deinde
in secundo instanti omnes gratiam rece-
pissent, improbabilis reputatur. Si enim
angeli reprobi adhuc in naturalibus con-
sistentes, profecissent seu pertigissent ad
gratiam se disponendo ad eam, fortius (ut
apparet) gratiam jam sortiti ac per eam
roborati, profecissent ac pertigissent ad
gloriam. Hæc quoque opinatio multifaria
Scoti non consonat documentis dicentium,
quod angeli totaliter et inavertibiliter sive
finaliter se convertunt aut avertunt.

Porro Henricus Quodlibeto octavo, a po- quæst. 10.
sitione illa Thomæ longe discedens : Si
quis, ait, non distinguat inter actum vo-
luntatis naturalem et deliberativum, non
adspiciendo ad actum alium quam deli-
berativum, dicere potest, quod creatura
intellectualis potest primum actum habere
malum. Unde dicentes, quod deliberatio
naturæ intellectualis fieri valeat subito,
quia intelligit sine discursu, dicere pos-
sunt quod in primo instanti actio ejus
prima esse poterit mala. — Circa hæc ver-
ba Henrici dico, quod quamvis Thomas
dicit angelum in instanti posse deliberare,
imo et in sui exordio in primo suæ crea-
tionis instanti deliberasse, attamen non
concedit primum ipsius actum potuisse
exsistere malum ob causam supra indu- p. 239 D.
ctam; nec ex dictis Thomæ hoc sequitur,
qui nihilo minus inter actum volunta-
tis naturalem et deliberativum distinguit,
quamvis aliter quam Henricus, prout infra
magis patebit.

Insuper loco præallegato scribit Henri-
cus, deliberatum motum, affectum seu
actum voluntatis angelicæ deliberativæ ne-

cessario præcessisse quosdam actus et com- [p. 319 A.] placentias voluntatis naturalis, ut supra expressum est, in quibus actibus naturalibus non consistit ratio meriti neque demeriti : et ita secundum eum, primus actus voluntatis angeli nullatenus fuit nec esse potuit meritorius. Unde subjungit : Quod aliqui dicunt, angelos fuisse creatos in gratia gratum faciente, atque quod omnes in primo instanti suæ creationis meruerunt, non video quod tunc potuerunt meruisse, quum quantum est de natura sua, angelus tunc de nullo potuerit deliberasse, imo necesse sit actus ipsos complacentiæ naturalis omnem deliberationem præisse. — Consequenter defendit, quod omnes angeli per aliquod temporis spatium fuerunt in cœlo antequam peccaverunt, utpote actibus voluntatis naturalis intenti, et considerationibus suæ naturæ aliarumque rerum quarumdam infixi, quousque deliberaverunt, et deliberate adhæserunt vel Creatori, aut creaturæ.

Insuper addit : Potest quis bonum velle temperate tripliciter : primo, ex puris naturalibus, secundum dictamen ingenitæ rationis; secundo, ex naturalibus cum adjutorio gratiæ gratis datæ naturam juvantis; tertio, ex dono gratiæ gratum facientis, naturam perfectius adjuvantis : ita ut A ex primo actu nullum omnino meritum esse ponamus, ex secundo autem meritum congrui tantum, ex tertio vero meritum condigni. Quumque quod ex aliquo merito dari alicui potest, congruentius (ut videtur secundum communem cursum) datur merito congrui præcedente, et denegatur propter demeritum congrui, quam ut absque omni merito aut demerito tribuatur aut denegetur, quemadmodum juxta Anselmum, beatitudinem congruentius est conferri ex merito quam sine eo : hinc B quamvis non pono omnes angelos in gratia gratificante creatos, potius tamen puto, quod omnibus primo data fuerit gratia seu justitia aliqua gratis data, qua stare in bona voluntate potuerunt, et bonum temperate velle, atque mereri de congruo : qua gratia qui bene usi sunt, gratiam gratum facientem statim adepti sunt, et per eam gloriam meruerunt; ceteri abutendo gratia illa, gratiam justificantem statim demeruerunt, et gloriam perdiderunt. — Hæc Henricus.

C Postremo Guillelmus et Albertus, cetérique dicentes Luciferum non instigasse angelos ad sibi consentiendum, minorem indigent ponere moram inter angelorum creationem, et aversionem atque conversionem, quam prætacta positio.

DISTINCTIO VI

A. *Quod de majoribus et minoribus quidam ceciderunt : inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer.*

[Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 4.] PRÆTEREA sciri oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit
[*Job* XL, 14.] dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job : Ipse principium
[*Ezech.* XXVIII, 12, 13.] viarum Dei. Et in Ezechiele legitur : Tu signaculum similitudinis, plenus scientia
[Gregor. in Job, lib. 32,] et perfectione decorus, in deliciis paradisi Dei fuisti. Quod Gregorius exponens,
[c. XXIII, n. 47.] ait : Quanto in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei similitudinis

insinuatur impressa. Item in Ezechiele legitur : Omnis lapis pretiosus operimentum *Ezech.* xxviii, 13.
ejus, id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat, quia ut dicit Gregorius, in Gregor. in Job, lib. 32, c. xxiii, n. 48.
aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Unde vocatus est Lucifer, sicut testatur
Isaias : Quomodo (inquit) cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? etc. Qui non unus *Is.* xiv, 12.
ordo, sed unus spiritus accipiendus est. Qui teste Isidoro, postquam creatus est, Isid. Sent. lib. i, c. 10, n. 8.
eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum Creatorem
superbivit in tantum, quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur : In *Is.* xiv, 13, 14.
cœlum ascendam, super astra cœli exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo.
Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ.

B. *Unde et quo dejectus fuerit merito suæ superbiæ.*

Et tantæ superbiæ merito de cœlo, id est de empyreo, in quo cum aliis fuerat, Hugo, Summa Sent. tract. ii, c. 4.
dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus.
Nam ut Joannes ait in Apocalypsi, draco de cœlo cadens, secum traxit tertiam *Apoc.* xii, 3, 4.
partem stellarum : quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii
multi, qui ei in malitia consenserunt; eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa. Unde Apostolus : Colluctatio est nobis adversus principes et potestates *Ephes.* vi, 12.
mundi hujus, et adversus rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ
in cœlestibus : quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento
aere nobis propinquo, quod cœlum appellatur, habitant. Unde et diabolus princeps *Ibid.* ii, 2.
aeris dicitur.

C. *Quod non est concessum eis habitare in cœlo, vel in terra.*

Non enim est eis concessum habitare in cœlo, quia clarus locus est et amœnus; Hugo, op. cit. c. 4.
nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed juxta apostoli Petri
doctrinam in epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer *Cf.* II *Petr.* ii, 4.
usque ad tempus judicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in barathrum
inferni, secundum illud : Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo *Matth.* xxv, 41.
et angelis ejus.

D. *Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes.*

Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti. Quamdiu durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt; sed in futuro omnis evacuabitur prælatio, ut docet Apostolus. Habent quoque secundum modum scientiæ majoris vel I *Cor.* xv, 24.
minoris, prælationes, alias * majores vel minores. Quidam enim uni provinciæ, alii Hugo, op. cit. c. 4.
uni homini, aliqui etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus * alii

luxuriæ, et hujusmodi : quia de illo vitio maxime potest homines tentare, a quo denominatur. Inde etiam est, quod nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *Matth.* VI, 24. mammona. Est enim Mammon nomen dæmonis : quo nomine vocantur divitiæ secundum Syram linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit, sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

E. *An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.*

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 4. Solet autem quæri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui dæmonum, verisimile est : quia animas illuc cruciandas deducunt. Et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero : qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem animæ malorum illuc descendant atque illic puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret. Si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti ; et sicut tradit Gregor. in Evang. Homil. XXII, n. 6. auctoritas, quum justos eduxit, iniquos ibi reliquit : momordit enim infernum, non absorbuit. *Osee* XIII, 14.

F. *Quidam putant Luciferum esse in inferno religatum ex quo tentavit Christum et victus fuit : quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse.*

Hugo, op. cit. c. 4. De Lucifero autem quidam opinantur, quod ibi religatus sit, et ad nos tentandos *Apoc.* XX, 7. nunc accessum non habeat, quia in Apocalypsi legitur : Quum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet et seducet gentes. Quod erit *Matth.* XXIV, 24. novissimo tempore Antichristi, quando erit tanta tribulatio, ut etiam, si fieri potest, moveantur electi. Quem ibi religatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse, et secundo Deum ; sed ab eo victum esse, et ideo in inferno religatum. Alii autem dicunt, ex quo cecidit, pro peccati sui magnitudine illuc fuisse demersum.

G. *Quod Lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.*

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi, in quo fraudulenter ac violenter operabitur. Et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei a Deo potestas tentandi homines, quam modo non habet.

H. *Quod dæmones semel victi a sanctis, non accedunt amplius ad alios.*

Aliis quoque qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes : Puto (inquit) sane, quia sancti repugnantes adversus istos incentores, et vincentes, minuant exercitum dæmonum, velut quamplurimos eorum interimant, nec ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. — Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est : ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat illi illum vel alium de superbia tentare.

Hugo. Summa Sent. tract. II, c. 4. Origenes in Josue Homil. XV, n. 6.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEXTÆ

HIC plenius tractat Magister de angelis lapsis, ostendens de quibus fuerint choris, et de quo ordine fuerit primus ille apostata; deinde, de quo loco ejectus sit, et in quem locum fuerit detrusus. Insuper tractat quomodo inter dæmones sit quædam prælatio, et quod diversi diversis hominibus sint ad exercitium deputati. Specialiter quoque de Lucifero aliqua introducit; ac tandem inquirit, an dæmones ab hominibus semel victi, amplius eos tentent.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An primus ille apostata Lucifer fuerit non solum cadentium, sed etiam omnium angelorum supremus.**

Videtur quod non. Primo, quia quo mens creata est increatæ menti propinquior, eo et similior. Quum ergo mens increata sit summe impeccabilis, infallibilis, et infinitæ actualitatis, sequitur quod angelus summus præ omni creatura sit ex sua natura minus peccabilis, fallibilis, et ad passibilitates, ruinas, mutabilitates minime pronus : non ergo tam cito enormiter-

A que peccavit. — Secundo, quoniam Damascenus libro secundo, capitulo quarto, aperte testatur : Ex his angelicis virtutibus, is qui præerat terreno ordini, et cui terræ custodia a Deo commissa erat, non ferens illuminationem et honorem quem illi Conditor largitus fuerat, elevatus est adversus factorem suum, ei rebellare volens. Ex quibus verbis probatur, quod fuit de infimo choro, aut saltem de ultima hierarchia : quia secundum divinum Dionysium, ministeriis inferioribus ac terrenis atque

De Cœlest. hier. c. IX, XIII.

B humanæ custodiæ et ecclesiasticæ hierarchiæ præfecti sunt ac deputati angeli infimæ hierarchiæ. — Tertio, ad apostatam istum dicitur in Ezechiele : Tu Cherub extentus et protegens. Ergo fuit de ordine Cherubim, non Seraphim : Seraphim autem est ordo supremus. — Quarto, secundum Philosophum, Deus et natura nil agunt frustra, nec in præcipuis suis frustrantur effectibus. Increata ergo et infinita Sapientia, quæ omnem rationalem et intellectualem creaturam ad sui ipsius

Ezech. XXVIII, 14.

C beatificam plasmavit fruitionem, non est in præclarissima creatura, sua ordinatione, intentione et institutione frustrata.

In oppositum sunt quæ introducuntur in textu ex Scripturis et Sanctorum eloquiis, præsertim ex verbis Gregorii.

Ad hoc Alexander respondet : Multis Sanctorum auctoritatibus comprobatur, quod impius ille fuit de supremo ordine angelorum, et summus in ordine illo. Ait

etenim Augustinus in libro Quæstionum A veteris Testamenti : Lucifer erat quasi princeps multorum, inter quos clarior erat : quorum societate ad impium descendit certamen. — Gregorius quoque Moralium tricesimo secundo: Primum (ait) angelum Deus reliquis angelis, quorum novem sunt ordines, eminentiorem constituit. Rursus in Moralibus contestatur : Quoniam comparatione claritatis suæ ceterorum claritatem obumbrasse creditur, ipse extentus et protegens perhibetur. Reliquos enim quasi obumbrando operuit, qui B magnitudinem eorum excellentia majori transcendit. Item exponens illud Ezechielis, Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, abietes non adæquaverunt summitatem ejus, omne lignum paradisi Dei non est assimilatum ei et pulchritudini ejus; ait Gregorius : Per cedros et abietes, cœlestium virtutum proceræ celsitudinis agmina designantur: quæ quamvis excelsa sint condita, huic tamen non sunt prælata nec adæquata. Tanta species illum pulchriorem reddidit, quanta ipsum supposita C angelorum multitudo decoravit.

Ezech. xxviii, 14.

Ibid. xxxi, 8.

Nec obviat his, quod undecimo super Genesim ad litteram loquitur Augustinus : Dicere de aliquibus angelis, quod in suo genere beati esse possint, futuræ iniquitatis vel salutis incerti, vix ferenda est præsumptio : nisi forte dicatur, ita creatos hos angelos mundanis ministeriis distributos, ut pro recte gestis præposituris accipiant vitam beatam, de qua possint certissimi, ejus spe gaudentes, dici beati. Ex quorum numero si diabolus cecidit D cum sociis iniquitatis suæ, simile est hoc ei, quod cadunt a justitia fidei etiam homines simili superbia prævaricati. In quibus verbis insinuare videtur, quod diabolus de ordine fuit inferiori, cui administratio terrenorum commissa est. — Ad quod dicendum, quod Augustinus hoc scribit non asserendo, sed potius aliorum opiniones narrando. Imo in libro Quæstionum veteris Testamenti disseruit : Vidit Lucifer infra se multas spirituales creaturas, quippe quum in paradiso Dei præstantior esset cognitione ministerii cœlestis. — Hæc Alexander.

Concordat Bonaventura, dicendo : Sicut testantur Scripturæ et auctoritates Sanctorum, Lucifer valde fuit excellens, et si stetisset, in supremo ordine collocatus fuisset. — Denique, ipse appetiit cunctis præesse, et putavit se posse hoc obtinere : quod non est probabile ipsum optasse aut attentasse, nisi vidisset se omnes præcellere dignitate naturæ; et si de minoribus fuisset, sufficere sibi putasset supremo angelo coæquari. — Rursus, peccatum ejus fuit gravissimum inter peccata omnium angelorum, imo et omnium creaturarum : peccatum autem est tanto enormius, quanto eminentioris naturæ ac gradus est peccans.

Si autem objeceris : Lucifer fuit excellentissima creatura, ergo et Creatori carissima. Non est ergo credibile, quod creaturam ita præclaram permisit sic perire, quam facillime potuit conservare. Dicendum, quod in hoc mira Dei justitia commendatur : quæ in tantum servat justitiam, ut ordinem institutum nullo modo infringat; atque in tantum odit peccatum, ut propter illud etiam quos carissimos reputavit, abjiciat. Hinc credo, quod tam pavendum mysterium divinæ severitatis in angelo summo ac nobilissimo, ac homine primo, quorum utrumque propriis manibus plasmavit ac decoravit, Deus infirmis nobis apposuit et ostendit, ut discamus quantum odit peccatum, præsertim superbiam, quod pro uno motu cordis, nobilissima omnium creaturarum æternaliter et sine spe veniæ est damnata; ac pro uno esu pomi, Adam et tota ejus posteritas usque ad finem mundi mortalitati et multiplici pœnalitati est subjecta. Quo constat quam horrendum sit incidere in manus Dei viventis. Nempe si superbienti nobilissimo angelo non pepercit, quid erit de vilissimo cinere et abjectissimo in altum se extollente, quum jacere debeat in cinere et cilicio, imo in ipso sterquilinio? Hæc Doctor devotus.

Hebr. x, 31.

Insuper Thomas : Hanc (inquit) quæstionem Augustinus movet undecimo super Genesim, et indeterminatam relinquit, quia de his quæ ad angelos pertinent, pauca voluit asserendo conscribere. Postea vero Gregorius expresse determinavit, quod Lucifer altior fuit ceteris, non solum peccantibus, sed etiam stantibus. Cui consentit communis sententia : quæ quidem probabilis est, tum propter multas auctoritates Scripturæ quæ hoc figurative videntur exprimere, tum quia non est probabile, quod Creatoris æqualitatem ille appetiit spiritus qui alteri creaturæ erat subjectus. Hæc Thomas in Scripto.

art. 7. At vero in prima parte Summæ, quæstione sexagesima tertia : In peccato, ait, duo considerantur, videlicet, pronitas ad peccandum, et motivum ad peccandum. Quantum ad primum, minus apparet quod superiores angeli peccaverint, quam inferiores. Propter quod dixit Damascenus, quod major eorum qui peccaverunt, fuit ordini terrestri prælatus. Et videtur ista opinio consonare positioni Platonicorum, quam recitat Augustinus octavo et nono libris de Civitate Dei. Dicebant namque, quod omnes dii sint boni, sed dæmonum quidam boni, et aliqui mali : deos nominantes substantias intellectuales quæ sunt a globo lunari superius; dæmones vero, substantias intellectuales quæ sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ. Sed est abjicienda ista opinio tanquam aliena a fide : quoniam tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, secundum Augustinum tertio de Trinitate. Unde nil prohibet dicere, inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum corpora inferiora; superiores, ad administrandum corpora superiora; supremos, ad adsistendum Creatori. Sicque loquitur Damascenus, quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus. In quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt. — Porro si consideretur motivum ad peccandum, hoc majus in superioribus invenitur. Peccatum etenim dæmonum fuit superbia : cujus motivum est excellentia, quæ fuit in superioribus major. Hinc dixit Gregorius, quod primus ille peccantium, fuit inter angelos universos superior. Et hoc probabilius videtur : quia peccatum angeli non processit ex pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Hinc magis videtur pensanda ratio quæ sumitur ex parte motivi ad peccandum. Verumtamen alii opinioni non est præjudicandum, quoniam etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum. Hæc Thomas in Summa.

Cujus responsio videtur egregia. Obscurum tamen apparet, quod ait peccatum Luciferi non processisse ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio : quia ex libero arbitrio non oritur culpa in quantum liberum arbitrium. Alioqui angeli sancti adhuc possent peccare : imo et Deus, in quo excellentissime consistit libertas arbitrii. Non itaque peccatum progreditur ex libero arbitrio, nisi in quantum istud est aliquo modo pronum ad malum : imo secundum Augustinum in libro de Civitate et alibi, omnis voluntas creata, in quantum ex nihilo, ex se est prona ad malum. Et nisi Lucifer fuisset ad vitium pronus, quomodo tam cito ac subito ex se, nullo penitus instigante, ad tam enormissimam corruisset impietatem?

Petrus præterea consonat, dicens : Luciferum summum angelorum fuisse, perpenditur ex motivo peccandi, quoniam universalis superioritas movit eum ad appetendum universale omnium creaturarum dominium liberum ac regimen per se usurpandum. Item ex termino, quia ad quamdam Dei paritatem conscendere voluit : quod non usurpasset, si aliquem se superiorem inter Deum et se vidisset. Item ex consortio, quia de singulis ordinibus ei tanquam principi magna multitudo adhæsit. Hæc Petrus. — Idem Richardus.

Concordat Albertus in Scripto et libro de IV Coæquævis, atque Udalricus in Summa, libro quarto.

Durandus vero hic scribit : De quo ordine fuerit Lucifer, non potest certitudinaliter sciri, quia nec Scriptura super hoc aliquid loquitur. Quod enim Isaiæ quartodecimo de Lucifero dicitur, de rege Babylonis ad litteram exponitur ; et quod Ezechielis vicesimo octavo de rege scribitur Tyri, non nisi allegorice exponitur de primo apostata angelo. Hæc Durandus, qui alia plura circa hæc scribit, quæ in responsione Thomæ contenta sunt.

Is. XIV, 4 et seq. — *Ezech.* XXVIII, 11-19.

Verum circa hæc verba Durandi sciendum, quod verba illa Isaiæ et Ezechielis a diversis diversimode exponuntur. Quidam enim totum passum utriusque Prophetæ exponunt ad litteram de regibus illis; quidam de primo impiissimo angelo; nonnulli partim de regibus illis, partim de apostata primo : quorum expositio aptior esse videtur. Quamvis enim totum aliquo modo queat de regibus illis interpretari, et non de angelo illo pravo : attamen certum est, intuentique constat, aliqua ibi dici quæ exponi non valent de regibus illis ad litteram, nisi multum improprie; aliqua quoque ibi conscripta accipi nequeunt ad litteram de perditissimo illo apostata, nisi improprie valde. Sicque credendum censetur, quod Scriptura illis in locis ad litteram loquitur de transgressione et damnatione primi reprobi angeli, juxta unam septem regularum ad intellectum Scripturæ necessariarum : quæ est, quod Scriptura interdum sub eodem contextu sermonis transit a diabolo ad membra ipsius, et econverso, adscribendo quæ unius sunt alteri, et econtra. Sicque occasione descriptionis iniquitatis atque damnationis regum Babylonis ac Tyri, transeunt sancti illi Prophetæ ad describendum prævaricationem principis et capitis regum illorum et omnium iniquorum, videlicet primi apostatæ : sicut in Psalmo loquitur Scriptura de bonis ac malis hominibus quasi de eisdem, dicendo, Quum occideret eos, quærebant eum, et revertebantur, et diluculo veniebant ad eum : et constat, quod qui occidebantur, non revertebantur ad eum diluculo.

Cf. tom. V, p. 400 A. — *Ps.* LXXVII, 34.

Ad primum ergo dicendum, quod quantumcumque Lucifer fuit excellens, tamen eo ipso quod fuit creatura ac liberæ voluntatis, ex se ipso habuit deficere et peccare, sibi ipsi relictus, nec gratia confirmatus ; sed quanto minorem habuit inclinationem et pronitatem ad culpam, eo inexcusabilior fuit.

Ad secundum Petrus et Richardus respondent, quod Lucifer fuit ordini terrestri prælatus prælatione generali et mediata, tanquam cunctis ordinibus altior, non prælatione immediata et speciali. Albertus vero et Alexander respondent, quod dicitur ordini terrestri prælatus, quia et eos qui terrenis præsident, habuisset illuminare atque dirigere. — Verumtamen istæ et similes solutiones non procedunt secundum Damasceni intentionem, cujus si verba rite pensentur, certum est quod dicere intendebat, quod Lucifer fuit in loco sublunari et de ordine inferiori. Propter quod secundum Damasceni intentionem dixit : In cœlum, puta empyreum, conscendam. Ideo melius secundum Thomam dicendum, quod Damascenus fuit illius opinionis; et ut in Summa sua testatur Albertus, idem omnino cum Damasceno dixit Gregorius Nyssenus, qui fuit S. Basilii frater. Hinc quoque Richardus plenius respondendo : Damascenus, inquit, hujus fuit opinionis, quod substantiarum intellectualium quædam sunt a globo lunari superius, quarum quædam sunt adsistentes, quædam corpora cœlestia administrantes, et quod nulla istarum peccavit ; quædam vero sunt infra globum lunarem, et supremæ istarum multæque aliæ peccaverunt, et quæ ex eis steterunt, inferiora hæc administrant. Sed opinio Gregorii Papæ, scilicet quod Deus Luciferum reliquis angelis eminentiorem fecit, rationabilior communiorque consistit : ideo ei magis est acquiescendum quam Damasceno. Hæc Richardus. — Denique melius reor mentes auctorum vere

quæst. 20.

et sincere exprimere, quam glossis fucatis concordantiam apparentem, non exsistentem, inducere. Quamvis etiam S. Thomas dicat opinioni Damasceni non præjudicandum, tamen ut recitat Alexander, B. Augustinus undecimo super Genesim, positionem illam recitatorie tangit et improbare videtur, dicendo : Mirum si dici hoc potest. Et certe secundum concordem Patrum doctrinam, omnes angeli sancti sunt in cœlo empyreo, quamvis interdum ad inferiora mittantur.

Ad tertium, quod apostata ille dicitur Cherub, non quia de ordine Cherubim fuit, sed ad insinuandum suæ iniquitatis incitamentum, qualitatem et enormitatem : quoniam per superbiam corruit; scientia autem inflat, et eminentia sapientiæ suæ extulit eum, quemadmodum in Ezechiele habetur : Elevatum est cor tuum in decore tuo, etc. (I Cor. VIII, 1. — Ezech. XXVIII, 17.)

Ad quartum, quod sapientia Dei in nullo suo effectu fallitur aut frustratur, nec aliquid ei non præcognitum accidere potest; et quod ex una parte videtur egredi ordinem providentiæ Dei, ex alia parte relabitur in eumdem.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An de quolibet ordine angelorum aliqui lapsi sint.**

Videtur quod sic, quia secundum Gregorium in sermone de angelis, ad singulos ordines angelorum aliqui homines assumuntur electi. Hugo quoque aperte hoc dicit. Communiter autem dicitur, quod angelorum ruina per homines reparatur. — In contrarium arguitur, quia dæmones nunquam in Scripturis designantur nominibus Throni et Seraphim, quum tamen aliorum vocabulis ordinum exprimantur : ergo saltem de illis duobus choris cecidit nullus.

Ad hoc Bonaventura respondet : Sancti ex Scripturis accipiunt et affirmant, quod

A de singulis choris aliqui lapsi sunt. Quod et ratio persuadet. Quum enim de supremo ordine aliqui sint evulsi, credendum quod omnes ordines senserunt aliquam ruinam. Verumtamen in Scripturis dæmones non vocantur Throni aut Seraphim, quia hæc nomina in sua significatione et ratione aliquid includunt virtutis. Seraphim quippe dicit caritatis incendium; Throni vero, sessionis quietem per inhabitationem ad judicandum : quæ in dæmonibus non inveniuntur; in quibus tamen

B sunt principatus, potestates et dominationes, etc., quamvis inordinate. Hæc Bonaventura. — Idem Alexander.

Porro Thomas in Scripto quæstionem istam non movet, sed in prima parte, quæstione sexagesima tertia, eam sic solvit : (art. 9 ad 3um.) Secundum dicentes quod primus apostata fuit de infimo ordine, constat quod non de quolibet choro quidam sunt lapsi, sed de infimo tantum. Verum secundum dicentes quod primus impius ille fuit de choro supremo, probabile est quod de quo-

C libet choro aliqui corruerunt. In quo etiam libertas arbitrii magis comprobatur, quæ secundum quemlibet creaturæ gradum flecti potest in malum. — Hæc Thomas, cujus cetera dicta de hoc, sunt præhabita.

Ad quæstionem demum qua quæritur, An plures peccaverunt quam steterunt, Alexander et Thomas respondent, quod plures manserunt, quum peccatum sit contra naturalem inclinationem, et præter naturam ac ordinem; et talia ut in paucio-

D ribus accidunt, quamvis in hominibus ex corruptione fomitis et sensualitatis rebellione aliter fiat. Hinc quod ait Philosophus, malum ut in pluribus fieri, bonum ut in paucioribus, quantum ad homines accipi debet. Quod autem plures manserunt, probatur ex eo quod quarto Regum loquitur Eliseus : Plures nobiscum sunt quam cum illis. Ubi per plures intelliguntur angeli sancti. (IV Reg. VI, 16.)

Concordat Petrus, et Richardus, qui addit, quod per homines electos angelorum

ruina dicitur reparanda, non quod ob hoc principaliter factus sit homo, aut quasi factus non esset, nisi angeli corruissent ; sed quia et hoc bonum, videlicet reparatio illa, creationem hominis est secutum. Et ad hoc allegat Hugonem libro de Sacramentis id asserentem, atque quorumdam imperitiam increpantem, qui ob reparationem illam putant conditum genus humanum, quasi institutum non exstitisset, nisi angeli fuissent collapsi.

De hoc diffusius scribit Anselmus libro Cur Deus homo. Nempe quum homo ad complementum ac ordinem pertineat universi, constat quod fuisset creatus, quamvis angelus non fuisset transgressus. In his concordant doctores communiter, nec immorari oportet.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An angeli transgressores in aerem caliginosum sint detrusi, et collocati in eo, vel potius in inferno.**

Videtur quod in inferno. Locus namque congruit locato. Quum ergo peccatum sit vilitas maxima, et ipse mortaliter peccans indignus sit omnium creaturarum obsequio, apparet quod nullus locus tam proportionatus et congruus ei sit, sicut infernus. — Secundo, summæ et gravissimæ elationi superbiæ debetur ima et extrema depressio, utpote collocatio in inferno. — Tertio, in secunda Petri Canonica habetur, quod dæmones rudentibus inferni detracti sunt. Rudentes autem inferni detrahunt in infernum, non in aerem tetrum. — Quarto, in Apocalypsi legitur, Projectus est draco magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, in terram, et angeli ejus cum eo missi sunt. Additur quoque ibi : Væ terræ et mari, quia descendit ad vos diabolus, habens iram magnam. Ergo terra et mare, non aer, est locus illorum. — Apparet præterea, quod alius locus deputetur diabolo ante Christi passionem, et alius postea, aliusque post diem judicii, quum in Apocalypsi scriptum sit : Angelus qui habebat clavem abyssi et catenam, apprehendit draconem qui est diabolus, et misit eum in abyssum, et clausit et signavit super illum ; et quum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas, et seducet gentes, Gog et Magog, etc. : quod Antichristi tempore erit ; et nunc tempore gratiæ, quod per mille annos signatur, est religatus in abysso.

II Petr. II, 4. — *Apoc.* XII, 9. — *Ibid.* 12. — *Apoc.* XX, 1-3, 7.

Ad hoc respondet Albertus : Duplex est locus in quem cecidit dæmon : unus in quem cecidit secundum meritum suæ superbiæ ; alter, secundum ordinem providentiæ Dei, quæ non sineret fieri mala, nisi sciret bona quæ ex malo eliceret. Unde ait Gregorius : Etiam illud Deo militat, quod per malitiam voluntatis contrariatur et obstat. Primus locus casus illius, est profundum inferni. Talis etenim locus, quoniam infimus est, tantæ debetur superbiæ, ut in Isaia dicitur : Verumtamen ad infernum detraheris, in profundum laci. Secundus locus est iste aer caliginosus, in quo usque ad diem judicii ad tentationis hominum exercitium continetur. Nempe hoc bonum, quod est exercitium virtutis sanctorum, elicuit providentia divina de tanto malo. Verumtamen quantum ad exercitium hoc, potestatem diversimode habet. Nam usque ad tempus Antichristi habet potestatem religatam et refrenatam, eo quod in deserto tentavit Christum atque succubuit. In passione quoque conatus est per uxorem Pilati passionem impedire Filii Dei. Unde et tunc victus, potestatem habuit religatam. Sed tempore Antichristi propter demerita hominum, qui veritate abjecta iniquitati consentient, relaxabitur ejus potestas. Hæc Albertus.

Summ. th. 2ª *part. q.* 25. — *Is.* XIV, 15. — *Matth.* IV, 1 *et seq.* — *Ibid.* XXVII, 19.

Concordat Thomas de Argentina : Casus (inquiens) diaboli est duplex, scilicet : spiritualis, in culpam ; et localis : qui duplex est, utpote in aerem et infernum. Tria ve-

ro considerantur in eo : natura, peccatum, officium. Naturæ suæ competebat cœlum empyreum, peccato infernus, officio aer caliginosus. Nec convenit ei superior aeris regio ob suam luciditatem, nec infima, ne homines nimis infestet. Hæc ille.

Hinc Udalricus in Summa sua, libro quarto, diffusius scribens : Quoniam, inquit, dæmones superbiæ vitio obdurati fuerunt, de cœlo empyreo sunt ejecti, rudentibus inferni detracti in tartarum, id est in pœnam tartari, non in ipsum locum : quia in epistola Judæ apostoli legitur, *Judæ 6.* « Angelos qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium », id est cœlum empyreum, « reservavit » Deus « vinculis æternis », id est reatu inexpiabilis obligationis, « in judicium magni diei », id est usque ad diem *Is. II, 17.* judicii, in qua die exaltabitur Deus solus, ut dicit Isaias, « sub caligine », id est aere caliginoso, quod a philosophis medium aeris interstitium nominatur. Nam usque ad diem judicii non sunt in inferno religati, quia utitur Deus eorum malitia ad profectum justorum. Nec concessus est eis locus circa nos, quatenus ipsa loci discretione ostenderet Deus verum esse illud *I Cor. X, 13.* Apostoli : Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis sustinere. Quod non videretur nobis verum esse, si semper apud nos exsistentes, continuis intercisionibus nos pulsarent. Nec concessum est eis habitare prope cœlum, id est in sphæra ignis aut æthere, quæ loca sunt luminosa : quoniam juxta Christi sententiam, damnationi tenebrarum interiorum *Matth. XXII, 13.* debentur tenebræ exteriores. Medium ergo aeris interstitium, quod est tenebrosum et tempestuosum ac frigidum, competens dæmonibus obtenebratis per culpam, inquietis per tentationum invasionem, frigidis a caritate, usque ad diem judicii ipsis con- *Is. XXIV, 22.* cessum est. Porro in judicio congregabuntur congregatione unius fascis cum reliquis condemnatis, et mittentur in lacum. — Ratio horum est, quia ex ordine naturæ fuit angelus ordinatus a Deo ut ministerialiter cooperaretur in salutem electis. Quumque divina ordinatio ac providentia prorsus frustrari non queat, decens est ut permissione divina, per accidens et præter suam intentionem, cooperetur ipsis in bonum, ipsos tentando, et succumbendo : ipse namque est draco formatus ad illudendum ei. *Ps. CIII, 26.* Hæc Udalricus.

Præterea Thomas : Angelo, ait, secundum suam essentiam non debetur locus, sed solum quantum ad suam operationem: vel per modum congruentiæ, ut in opere contemplationis; vel per modum necessitatis, ut in his quæ circa nos operantur. Operatio autem angeli secundum naturam suam, quum sit intellectualis substantia, est contemplari : hinc omnes in loco contemplationi apto, id est in cœlo empyreo, sunt creati. Operatio vero gloriæ non differt ab operatione naturæ eorum, nisi sicut perfectum ab imperfecto : ideo idem locus debetur angelis conditis et gloriosis. — Sed quantum ad statum culpæ aut miseriæ, potest eorum operatio attendi tripliciter : primo, secundum lucem naturæ, quæ in eis remansit, quamvis obtenebrata peccato; secundo, quantum ad tenebras culpæ, sicque locus eis debetur tenebrosus atque pœnalis; tertio, quantum ad ordinem divinæ sapientiæ, quo ex eorum malitiis elicitur bonum nostræ exercitationis. Et quantum ad hæc tria, debetur eis media regio aeris : quia in quantum est diaphana, per naturam lucis consonat eorum perfectæ naturæ; quantum autem ad turbulentiam, competit eis ut pœnalis contra culpam; in quantum vero nobis propinqua, convenit ad exercitium. Infernus demum competit eis contra culpam, in quantum pœnalis, tenebrosus ac horridus.

Verum his objici potest. Primo, quoniam dæmones quum sint incorporales, nullam a loco recipiunt impressionem, nec illuminationem, neque infrigidationem : ergo inutiliter eis locus corporeus deputatur in pœnam. — Secundo, Philosophus refert in secundo libro de Cœlo et mundo, quod Pythagoras dixit ignem esse

carcerem iniquorum seu damnatorum : A non ergo in aere sunt. — Tertio, dæmones cum hominibus sunt libenter, non ex caritate, ut prosint, sed ex invidia magna, ut noceant : ergo hoc eis concedi non debuit, quia concessio placiti exhilarat potius quam affligit. — Quarto, peccatum dæmonum gravius est peccato animarum ; sed animæ sceleratæ mox ut a corpore separantur, ad inferos deprimuntur : ergo multo plus dæmones. — Quinto, secundum
Jacob. III, 6. Glossam Jacobi tertio, dæmones quocumque vadunt, secum deferunt ignem suum, B puta tartareum. Sed ignis ille, quum sit corporalis, agit ex necessitate naturæ. Ergo videtur quod ad nos nunquam accedant : quia omnia quæ circa nos sunt comburerentur.

Dicendum ad primum, quod dicuntur esse in loco, non quasi a loco aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid consonum proprietatibus loci. — Ad secundum, Pythagoras loquebatur de igne quem in medio universi ponebat, ut ibidem habetur : quem dicimus esse ignem C inferni, horridum, tenebrosum, atque pœnalem dæmonum locum. Ignis vero elementaris est inter generabilia et corruptibilia omnia subtilissimus, magisque luminosus : ideo angelis obtenebratis non convenit. Unde magis Deus fons luminis, et angeli lucis, per proprietates ignis et secundum metaphoras sumptas ab igne describuntur, ut in fine Cœlestis hierarchiæ divinus Dionysius docet. — Ad tertium, pœna dæmonum ex præsentia eorum nobiscum non minoratur, nisi quod D æstimant sibi pœnale quod nobis nocere non valent quando in inferno tenentur. — Ad quartum, error Græcorum fuit, animas ante diem judicii nec infernum nec regnum intrare cœlorum : et derivatus est a fabulis Pythagoricis poetarum, dicentium animas occisorum circuire sepulcra usque ad mortis vindictam, et iterum non redire ad comparem stellam ante completam periodum vitæ quæ ante terminum immatura morte finita est. Sed ista sunt falsa. Nec simile est de dæmonibus et animabus damnatorum : quia ut dictum est, dæmones secundum gradum naturæ suæ constituti erant medii inter Deum et nos, etc. — Ad quintum quidam dixerunt, sensibilem dæmonum pœnam esse dilatam usque ad diem judicii : quod est contra Sanctorum auctoritates, et contra divinam justitiam, quæ animas iniquorum mox pœnis infernalis ignis immittit, quarum tamen peccatum peccato dæmonum non est majus. Hinc alii dicunt, quod igne infernali semper ardent, quem etiam semper secum deferunt ; nec tamen ignis ille comburit alia corpora, quoniam agit ut instrumentum divinæ justitiæ tantum in ea quæ ad talem pœnam sunt addicta. Sed quum dæmones sint incorporei, non videtur probabile quod corporalem ignem secum deportent. Unde dicendum, quod igne infernali jugiter ardent, non tamen eis semper præsente secundum locum : quia non agit corporali modo calefaciendo et desiccando, sed modo spirituali ; propter quod non requiritur ibi determinata distantia, sicut in actione corporali. — Hæc Thomas in Scripto.

In cujus scriptis non placet quod dicit, dæmones non esse in loco quasi aliquid a loco recipientes, sed ut circa locum aliquid operantes. Nempe per locum non intelligit proprie superficiem continentis, quum nec circumscriptive in loco ponantur ; sed corpora quibus alligantur aut deputantur, ut aerem caliginosum, etc. : a quibus si nihil pœnæ recipiunt, sequitur quod nec ab igne torquentur. Eadem quoque ratione nec animæ defunctorum in inferno aut purgatorio affligerentur tartareo aut purgatorio igne. — Simpliciter ergo tenendum, quod a locis illis pœnalibus ignibusque materialibus vere, realiter, imo inæstimabiliter dure torquentur, atque impressionem recipiunt : quamvis non oporteat dici, quod prorsus univoce aut omnifarie modo eodem quo corpora corporaliter calefiant, prout hoc alibi plenius declaravi (ut in tractatu de Particulari judicio, et in

libello de Quatuor novissimis), et infra libro quarto, si Deus gloriosus et sanctus concesserit, diffusius elucidabo. Guillelmus quoque Parisiensis et Henricus idem fatentur. Hæc nunc tantumdem tetigisse sufficiat. Quidam vero volentes de hac re subtiliter loqui, ruditer sunt locuti : quorum etiam opinio timorem Dei minueret in cordibus plurimorum.

Denique quod dictum est, peccata animarum pravarum esse minora vitiis dæmonum, non videtur universaliter atque simpliciter posse intelligi, loquendo de peccatis dæmonum præcedentibus eorum ejectionem et damnationem, quibus proprie demeruerunt. Quidam enim, ut crucifixores Christi et hæresiarchæ ac persecutores Ecclesiæ et alii multi, peccaverunt enormiter, multipliciter et quasi innumerabiliter nimis. Ideo potius æstimo, quod quidam homines gravius peccaverunt quam dæmones quidam, et per consequens acriora ferant supplicia.

Postremo si dæmones non affligerentur igne infernali nisi spiritualiter tantum, et quadam (ut dicitur) alligatione, homines reprobi post diem extremi judicii multo et pene incomparabiliter pœnalius torquerentur ab igne illo quam dæmones. Multæ quoque notabiles ac fide dignæ visiones, apparitiones, imo et experimentationes, frequenter patefecerunt atque testatæ sunt, animas ac dæmones corporeo igne ineffabili modo, vere, acerrime, intolerabiliterque torqueri.

De his demum loquitur Thomas in prima parte Summæ, quæstione sexagesima
art. 4. quarta, pene eadem quæ hoc loco. — Concordat Petrus.

Porro Richardus pro majori parte his consonans, aliqua addit : Per infernum, inquiens, intelligere possumus infernalem locum in quem nondum dæmones ceciderunt, et item supplicium infernale. Credo autem, quod adhuc non receperunt infernalis supplicii complementum, sed differtur usque ad judicium, quamvis magnam et multam valde habeant pœnam. Unde di-

A xisse leguntur in Evangelio : Jesu, Fili Dei, *Matth.* VIII, 29.
quid venisti ante tempus torquere nos ? Quocirca loquitur Glossa : Sciebant sibi futuram in Dei judicio damnationem. Princeps quoque Apostolorum Petrus : Reser- II *Petr.* II, 4.
vantur, ait, cruciandi in judicio : tunc scilicet recepturi suæ damnationis complementum. Unde Glossa : Restat adhuc ultimi pœna judicii, quia paratus est ignis dia- *Matth.* XXV, 41.
bolo et angelis ejus. Non enim permittit eos Deus consumi, sed servat, ut gravius puniantur cum membris suis. Hinc adhuc B sunt in statu demerendi usque ad diem judicii. Hæc Richardus.

Verum his objici potest, quod scribit S. Thomas prima parte Summæ, quæstione sexagesima quarta : Quidam dixerunt, us- ad 3um.
que ad diem judicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quam animarum : quod est falsum. Alii vero de dæmonibus sed non de animabus concedunt hoc. Verius tamen est, quod idem judicium est de malis animabus et de angelis malis, quemadmodum idem judicium est de animabus C justis et angelis sanctis. Hinc sicut locus cœlestis ad gloriam pertinet angelorum, quorum tamen non minuitur gloria dum veniunt ad nos, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); sic dæmones quamvis actu non alligentur infernali incendio dum sunt in aere isto caliginoso, tamen hoc ipso quod sciunt sibi illam alligationem deberi, non minuitur pœna eorum. Nec obstat, quod Christum rogaverunt ut non *Luc.* VIII, 31.
D mitteret eos in abyssum : quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, excludi a loco in quo hominibus possunt nocere. Unde a Marco dicitur, quod deprecabantur *Marc.* V, 10.
eum ne expelleret eos extra regionem. Hæc Thomas.

Pro horum concordia forsitan dici potest, quod dæmonum pœna sensibilis differtur pro parte, non autem pro toto ; atque quod sunt in statu demerendi non simpliciter, sed quantum ad accidentalia quædam supplicia. — Verumtamen pœ-

nam dæmonum aliqualiter minui ex hoc quod nondum sunt actualiter in inferno, apparet ex hoc, quod in Legenda S. Bartholomæi apostoli narratur quemadmodum angelus sanctus dixit diabolo: Pro eo quod Apostoli jussionem implesti idolum confringendo, conceditur tibi ut intres ac maneas in deserto, ubi nulli hominum queas nocere. Unde videtur, quod cupiant extra infernum consistere, non solum ut hominibus noceant, sed item ut per hoc eorum relevetur tormentum. Verum hæc quæstio super quartum potius habet locum.

Insuper Bonaventura: Locus, inquit, dæmonum post ruinam, est aer caliginosus. Utrum autem quidam eorum detrusi sint in infernum, ignoro, nec a Sanctis determinatum invenio; sed credo, quod quidam ex eis descendunt ad infernum ad animas torquendas, secundum quod inter se habent deputata maledictionis officia. Porro in aere sunt ad exercitium electorum: quia ut asserit Augustinus, nunquam Deus fecisset quos malos præscivit futuros, nisi pariter agnovisset quibus bonorum usibus eos accommodaret. Unde divina dispositio hoc exigit, ut etiam de prævaricatoribus angelis profectum electorum eliciat. — Hæc Bonaventura. Quibus etiam multæ visiones et revelationes concordant.

Præterea quærit hic Doctor, utrum dæmones ceciderint in infernale supplicium, id est, an crucientur ubicumque exsistunt. Et respondet: Circa hoc sunt diversæ positiones doctorum. Nam quidam dicunt, dæmones ubicumque sunt, puniri supplicio ignis materialis, non tamen ita intense sicut post diem judicii. Quumque non sit bene intelligibile quod ignem concremantem ubique circumferant secum, nisi habeant corpora alligata, fatentur quod a casus sui principio habent sibi aptata hujusmodi corpora, in quibus torquentur, et in quibus intrinsecus circumferunt materiale incendium quocumque discurrunt, instar febricitantis, qui secum suum defert ardorem. Sed quia difficile est istud defendere, alii dicunt, quod dæmonibus

A pœna ignis usque post judicii diem differtur. Quæ harum positionum sit verior, nescio. Nam Glossa super Canonicam Jacobi (scilicet, quod sicut gehenna semper ardet, sic diabolus ubicumque sit, semper fert secum tormenta flammarum), si tota adspiciatur, non loquitur de ardore aut flamma ignis materialis, sed vitiorum iræ et invidiæ, quibus torquentur. Hæc Bonaventura.

Jacob. III, 6.

Circa quæ videtur non esse ad intelligendum seu credendum difficile, qualiter B dæmones sine corporibus sibi taliter alligatis deferant secum ignem materialem, quum materia corporalis, quantum ad motum localem, subsit spiritualium potestati substantiarum; frequentissime etiam exterioribus visum sit oculis, corporalia quædam hinc inde deferri, nullo vidente a quo deferebantur, certumque fuit ea deferri a spiritu quodam, prout etiam Guillelmus secunda parte de Universo plenius scribit. Vidi puellam quæ personaliter retulit mihi, qualiter diabolo scripsit suæ perditio- C nis chirographum. In brachio quoque suo cicatricem vulneris mihi monstravit, ex quo sanguinem traxit quo chirographum illud conscripsit. Quam diabolus ille frequenter ad loca tulit remota, et subito reportavit. — Quamvis etiam dæmones graviter affligantur, ex hoc tamen eorum impugnatio non impeditur: quia ex suis suppliciis, ad phantasiam protervam et furorem amentem vehementius excandescunt. — Dato etiam quod post peccatum aut lapsum habeant corpora sibi apta et D alligata, si tamen ex ipsis et illis corporibus non fit unum simpliciter seu unum suppositum, non videntur ex illa connexione pati ab igne. Rursus, si in suæ simplicitate naturæ manendo, non possunt ignem circumferre, quomodo possunt circumferre corpora illa?

Cf. tom. I, p. XXVII.

Circa hæc primo quærit Alexander, utrum sit dæmonibus pœna, esse in aere isto caliginoso; secundo, quomodo puniantur ibidem; tertio, an tantum ille casus localis sit eis in pœnam, an etiam alii ca-

sus locales; quarto, an omnes ceciderint in habitationem aeris caliginosi, an quidam in illam, quidam in infernum.

Ad primum respondet quod imo : quia secundum Augustinum super Genesim, sunt ibi quasi in carcere. Et vicesimo primo de Civitate Dei testatur : In hoc cœlo aerio et in terris, dæmonum et hominum miserrima vita est, erroribus ærumnisque plenissima. Cœlum vero empyreum, quod est luminosum, fuit eis locus connaturalis. Itaque esse in aere tenebroso, pœna est illis : non quod pœna esset angelo bono esse in tenebroso loco, ut si mittatur ad partes terræ inferiores; sed idcirco cedit dæmonibus locus ille in pœnam, quia reverti nequeunt ad regionem luminis sibi connaturalem. Deferunt etiam secum tenebras interiores, quæ magis sunt eis in pœnam quam tenebræ exteriores.

Ad secundum Alexander respondet : Dicendum videtur, quod quum status dæmonum in præsenti mediam teneat rationem inter statum innocentiæ quem habuerunt, et statum æternæ miseriæ cui sunt deputati, congruebat ut dum essent in statu hoc medio, haberent aliquid de potentia, et aliquid de passibilitate : primus quippe ille status ad potentiam pertinebat, alter ad miseriam. Et distant extrema loca his statibus congruentia, scilicet cœlum empyreum et infernus. Convenit ergo ut medium locum teneant modo, congruentem duobus prætactis, ut agere queant et pati in ipso : agere homines impugnando, et pati a caliginoso ergastulo.

Ad tertium idem respondet : In libro Collectionum de sententiis Sanctorum inducitur (et verbum Ambrosii esse videtur) : De tribus locis diabolus cecidit. Primo de cœlo per superbiam; secundo de paradiso per homicidium Adæ; tertio de terra per invidiam generis humani cecidit in infernum. Quod dictum videtur per quamdam coaptationem. Nempe secundum hæc, si diversi hi casus essentialiter responderent diversis peccatis prætactis, tunc pro primo peccato superbiæ cecidisset in infernum, juxta illud Isaiæ : Verumtamen ad infernum detraheris. Ubi notatur, quod pro peccato illo superbiæ inflictus est ei casus gehennæ. Unde per coaptationem de diversis locis dicitur cecidisse. Nam quia peccavit in cœlo superbiens, de cœlo cecidit per superbiam; quia peccavit in paradiso suggerendo primis parentibus, fertur corruisse de paradiso per homicidium; et quia quotidie peccat in terra tentando homines, dicitur cecidisse de terra, quasi de hominum habitatione. Sicque quantum ad terminum a quo, de tribus cecidit locis; sed quantum ad terminum in quem, duo loca ponuntur, videlicet aer caliginosus et infernus.

Is. XIV, 15.

Ad quartum respondet : In Moralibus super Job, B. Gregorius exponens illud S. Petri apostoli, Deus angelis peccantibus non pepercit, etc., disseruit : Quantum ad sublimitatem cœli, aer iste caliginosus non immerito potest infernus vocari : quemadmodum quantum ad ejusdem aeris altitudinem, terra, quæ inferius jacet, potest infernus intelligi. Malignus itaque spiritus de superioribus in hæc inferiora dejectus, ne ad cœlestia valeat evolare, pœnæ suæ pondere coarctatur, et hic quasi in carcere constringitur : quia tentare bonos quantum desiderat, prohibetur; et ut implere mala quæ appetit, nequeat, superna districtione religatus angustatur. Ex quibus verbis colligitur, quod esse in aere caliginoso, est pœna indifferenter cunctis dæmonibus : loquitur enim de diabolo et angelis ejus, et ita indifferenter uterque locus est dæmonum pœna. — Videtur autem quibusdam, quod pœna aeris caliginosi sit pœna eorum usque ad diem judicii; pœna vero ignis gehennalis, post judicium. Sed quod pœna gehennalis sit etiam pœna ipsorum in præsenti, patet per verba Bedæ, dicentis quod ubique deferunt ignem suum secum. Præterea, primum peccatum diaboli fuit majus quam peccata istud consequentia : ergo et major pœna debebatur. Quum ergo pro illo peccato jam judicati sint, major illa pœna, videlicet pœ-

II *Petr.* II, 4.

na inferni, eis inflicta est. Insuper, in judicio ultimo, quum proponitur sententia Judicis respectu damnatorum, nullá mentio fit ibi de judicio ferendo in angelos malos, sed tantum de judicio ferendo in homines malos. Ex quo probatur, quod jam latum est in eos judicium. Eis autem, ut ait Salvator, paratus est ignis ille. [*Matth.* xxv, 41.] Ergo jam latum est judicium contra eos respectu illius pœnæ. Nec pœna aeris tenebrosi est pœna ipsorum principalis : quia in aere illo sunt collocati causa exercendi genus humanum. — Hæc Alexander. Cujus responsio de ultimo isto quæsito, videtur responsioni Thomæ penitus concordare.

Hannibal quoque videtur quasi in omnibus sequi Thomam, et parum aut nihil conscribere quod non contineatur in scriptis Thomæ.

Amplius de his fatur Guillelmus secundo libro de Universo : Quum doctrina Christianorum habeat evidenter, in aeris parte caliginosa dæmones quasi in carcere habitare usque ad diem judicii; quæritur, qualiter inde tam libere exeant, et in multitudine tanta. Aliquando enim quasi totam terram occupasse videntur in templis et statuis, ac receptaculis aliis, in domibus ac penetralibus domorum, in hortis, in limitibus agrorum, in silvis, in fontibus atque fluminibus et locis amœnis, in quibus colebantur ac respondebant. Aut ergo paucissimi remanebant in aere, aut incredibiliter numerosa est multitudo eorum. Et videntur liberum habuisse (imo et adhuc habere) egressum, quum ad incantationes invocationesque magorum et necromanticorum mox veniant. Quid etiam dicam de opere majoris minorisque circuli (in quibus tanta eorum multitudo apparet, ubi et quatuor reges eorum a quatuor mundi partibus cum exercitibus suis innumerabilibus venire dicuntur), de exercitibus quoque nocturnis? Quid de fatis et fatalibus? Quid de dominabus nocturnis, quarum principem vocant dominam Abundiam seu Satiam, ab abundantia scilicet et satietate, quam largiri creduntur in domibus quas frequentant, præsertim a mulieribus quæ vilibus deliramentis intendunt, quum hæc omnia maxime maligni spiritus videantur? Quomodo ligati aut incarcerati censentur qui ita discurrunt? Nam et Evangelium protestatur in uno homine legionem dæmonum unam fuisse. [*Marc.* v, 9.]

Verumtamen ob hæc nullatenus debes de veritate doctrinæ Christianorum ambigere. Quod si reminiscaris sermonis ejus [*Cf.* p 230 D.] qui dixit, quod tot legiones in unoquoque ordine separatarum substantiarum consistunt, quot sunt substantiæ in una legione, videbis in unoquoque ordine esse sex millia et sexcentas et sexaginta sex legiones substantiarum hujusmodi. Unde nequaquam putandum est, quod ad libitum possint sævire in homines. Nec sine permissione providentiæ Creatoris egredi queunt, et nostram habitationem intrare : imo justo Dei judicio illudunt et pœnas varias infligunt iniquis. In quibus omnibus Creatoris intentio sancta et recta est, utpote, decor justitiæ, correctio peccatorum, punitio medicinalis culparum, exercitatio electorum. — Porro de exercitibus nocturnis et de his quæ fiunt in majori minorique circulis, non oportet putare quod sint veri exercitus, vel etiam si veri essent, quod essent ex dæmonibus illis : non enim omnia quæ sic videntur, vera sunt, sicut nec ea quæ videntur a somniantibus, et raptis, ac mente alienatis. Nam multa hujusmodi in visione tantum fiunt, non in re et veritate. — Hæc Guillelmus. Qui de his multa disseruit, quorum quædam infra tangentur.

Denique de his, et qualiter incorporeus spiritus ab igne corporeo realiter affligatur, scribit Henricus bene, subtiliter, catholice et diffuse, Quodlibeto octavo : quod [quæst. 31.] tamen ad quartum inserere differo, in tantum nunc tangens, quod de hoc ponit sex modos, quorum quinque reputat minus idoneos; sextumque ponit : Oportet (inquiens) dicere sexto modo, quod ignis ille affligit spiritum in quantum calidus, atque eodem genere afflictionis quo afflige-

A ret. corporis sensum. Sed quum non sit activum sine passivo sibi correspondente, non potest ignis agere sua naturali actione in spiritum, ipsum affligendo, nisi spiritus possit pati ab ipso veram passionem, qualem sensus ab igne reciperet. Propria autem potentia recipiendi hujusmodi passionem, non est nisi sensus, et actus activorum non sunt nisi in patiente disposito. Diabolus vero vim sensitivam non habet. Restat ergo difficultas ex parte spiritus, quomodo ab igne corporali possit in se passionem recipere. B Nec potest dici, quod potentia illa passiva sit in spiritu naturaliter : quia tunc indifferenter pateretur exsistens in igne infernali spiritus peccator et non peccator, et magis peccator et minus peccator, quum peccatum non sit dispositio ad pœnam nisi meritorie. Quod falsum est, dicente Gregorio quarto Dialogorum : Unus gehennæ ignis non eodem modo cruciat peccatores. Unusquisque enim quantum exigit culpa, tantum sentit de pœna. Nec potest dici, quod Deus in hoc mutet naturam spiritus : C quia tunc non sustineret pœnam qui commisit culpam. Restat igitur, ut videtur, quod Deus supernaturaliter imprimit naturæ spiritus angelici ac humani communem vim qua pati queat ab igne corporeo. Vel ita utrique naturaliter inest, licet latet nos; sicque illam temperat Deus, ut ipse spiritus per illam sustineat pœnam peccatis correspondentem, ut secundum quod dicit Gregorius nono Moralium, quamvis angelorum et hominum sit natura dissimilis, una tamen pœna implicat quos unus in crimine D reatus ligat. Hæc Henricus.

p. 312 F. Postremo, ut Magister refert in littera, aliqui dicunt Luciferum in inferno religatum a tempore quo a Christo victus est in deserto, seu tempore passionis. Alii opinantur, quod mox ut peccavit, in infernum projectus sit ob sui enormitatem excessus. Diversæ quoque visiones testantur, tam in inferno quam in purgatorio dæmones plures esse ad puniendum animas reas. Et sicut Lazarus per angelos sanctos fuit in sinum Abrahæ deportatus, sic per dæmones ducuntur iniqui ad inferos : quod et multi a morte resuscitati testati sunt, Sanctique aliqui in revelationibus suis, prout in diversis chronicis et legendis describitur.

QUÆSTIO IV

QUarto quæritur, **An in dæmonibus sit ordo atque prælatio.**

Videtur quod non. Primo, quia secundum divinum Dionysium, ordo est optimum quid in rebus. (*Cf.* Epist. VIII.) In dæmonibus autem non est quid optimum, sed pessimum. — Secundo, peccatum meretur depressionem ac servitutem : ergo angeli superiores eo ipso quo inferioribus gravius peccaverunt, vehementius opprimi meruerunt et subesse. Ergo non præsunt inferioribus. — Tertio, peccatum deordinatio est naturæ. In dæmonibus autem gravissima sunt peccata, ergo deordinatio maxima. — Quarto, in libro Job legitur : Ubi (videlicet in inferno) umbra mortis et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. (*Job* x, 22.)

In contrarium est illud Job, Una uni adhæret : quod de squamis Leviathan dicitur, per quas membra diaboli designantur. (*Ibid.* XLI, 8.) — Rursus, primus ille apostata appellatur princeps tenebrarum ac dæmonum, et rex super omnes filios superbiæ. (*Matth.* IX, 34. *Job* XLI, 25.) — Christus quoque in Evangelio loquitur : Si Satanas in se ipsum divisus est, quomodo stabit regnum ejus? (*Luc.* XI, 18.) Habet igitur regnum, ergo et principatum ac ordinem tanquam superior.

Ad hoc Thomas respondet : Ordinem prælationis in dæmonibus esse, congruit eorum naturæ, divinæ quoque sapientiæ, ac propriæ nequitiæ. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt : et quia peccatum naturam non tollit, sequitur quod etiam post peccatum quidam aliis superiores remaneant. Ad divinam etiam sa-

pientiam pertinet ut ea quæ ab ipsa sunt, A
Rom. XIII, 1. ordinata consistant. A Deo autem est omnis potestas : ideo potestas dæmonum ad exercendum homines puniendumque damnatos, a Deo est, et per gradus prælationum debet ordinata consistere. Similiter, ex nequitia sua humano generi adversantur. Eos autem esse invicem aliquo modo concordes atque amicos, qui inimici sunt ejusdem, consequitur : idcirco ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confœderantur, ut concorditer et ordinate impugnent, facilius copiosiusque prævaleant. B — Quod ergo in inferno dicitur non esse ordo, intelligendum est de habitudine ad ultimum beatitudinis finem, quem nunquam recuperant. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione centesima nona, de his duas quæ-
art. 1, 2. stiones inducit. Prima est, utrum in dæmonibus sint ordines. Secunda, an in eis exsistat prælatio.

Atque ad primam respondens : Ordo, inquit, in angelis attenditur secundum gradum naturæ et gratiæ. Gratia vero dupli- C cem habet statum, videlicet : imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ : et quoad hunc statum perfectum, dæmones nunquam in ordinibus exstiterunt angelicis. Si vero dicantur fuisse creati in gratia, sic quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, fuerunt in illis ordinibus, sed ab eis ceciderunt. Quantum vero ad naturalia, adhuc sunt in ordinibus illis : quoniam data naturalia non amiserunt, nec illa tolluntur per culpam. — Illa quoque ordina- D tio dæmonum est sacra ex parte Dei omnia bene ordinantis, et malis bene utentis; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quoniam abutuntur sua bona natura ad malum. — Ordinem vero esse in
Ephes. VI, 12. eis docet Apostolus : Non est (dicens) nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.

Ad secundam respondet : Quum actio sequatur rei naturam, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet actiones etiam mutuo ordinari : ut motus et actus corporum inferiorum subduntur motionibus actibusque cœlestium corporum, infra quæ sunt naturali ordine. Quemadmodum ergo dæmones quidam aliis dæmonibus sunt naturaliter inferiores, ita in actibus suis subduntur illis. — Nec illa superiorum prælatio cedit eis in bonum, sed in majus malum : quia quanto superiores sunt in natura, tanto sunt viliores in culpa, et magis depressi servitute peccati. Nec obediunt invicem ex vera amicitia, sed ex communi et pari nequitia qua homines odiunt, ac justitiæ Dei repugnant : quemadmodum homines pravi ad propriam nequitiam exsequendam libenter se subdunt ac sociant illis quos viribus vident potiores. Hæc Thomas in Summa.

Idem Petrus. Qui et contra hæc objicit : De dæmonibus ait Judas apostolus, Non *Judæ* 6.
servaverunt suum principatum : ergo non habent prælationem. — Item omnis ordo prælationis et subjectionis requirit quamdam pacis et concordiæ colligationem : quæ inter dæmones non est, quum sint impii et superbi, atque ut Salomon contestatur, Inter superbos semper sunt jur- *Prov.* XIII, 10.
gia; et Isaias, Non est pax impiis, dicit *Is.* XLVIII, 22.
Dominus.

Dicendum ad primum, quod reliquerunt suum principatum, id est obedientiam ad principatum divinum; vel, Non servaverunt suum principatum, id est ordinem principatus, quia de suis ordinibus ceciderunt : tamen extra ordinem illum quamdam prælationis potestatem sortiti sunt. — Ad secundum, concordant in vitiis, non in bonis : et sicut inter latrones non est simpliciter regimen juris, sed secundum quid, in quantum aliquod jus societatis invicem servant, et deprædata æqualiter inter se dividunt; sic inter dæmones non est regimen alicujus juris simpliciter, sed in male agendo aliquam juris similitudinem servant. Unde in Vitaspatrum narratur, quod quidam princeps dæmonum jussit alios flagellari. — Hæc Petrus.

Richardus quoque : Prælatio, inquit, dupliciter sumitur : primo, pro prælatione de jure ; secundo, pro prælatione de facto. Primo modo non est proprie in dæmonibus prælatio, quia in cunctis perversum finem intendunt. Secundo modo prælatio est in ipsis, quia quos vident in natura nobiliores, et in potestate strenuiores, atque in nequitia subtiliores, libentius illis obediunt, non ex amore mutuo, sed Dei ac hominum odio, ut sic fortificati plus noceant : et quia in tribus illis Lucifer omnibus eminet, ei universi obediunt. Hinc loquitur Augustinus, et habetur in Glossa super illud, Quum evacuaverit omnem (I Cor. xv, 24.) principatum et potestatem : Dum durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, et homines hominibus præsunt. — Hæc Richardus. Verumtamen prælatio dæmonum potest dici de jure, in quantum ex divina providentia oritur ac procedit : sicut et homines præsidentes, quamvis iniqui, veram habent auctoritatem et jus præsidendi, suntque vere prælati.

Hinc Hannibal scribit : In dæmonibus aliquid invenitur dupliciter. Uno modo, ex propria voluntate : et sic nihil pulchrum et ordinatum in eis consistit. Alio modo, ex natura et ordinatione divina : sicque in eis est pulchritudo et ordo. Nempe ut Deus ex ipsorum malitia decentius bonum eliciat, voluit in ipsis ordinem esse prælationis : qui ad Dei ordinationem relatus, est rectus ; sed relatus ad ipsorum voluntatem, est perversus, et quantum ad finem, ut patuit, et quantum ad ordinis usum, in quantum superiores per superbiam sibi usurpant dominium, et inferiores coacti renitentesque obsequuntur. — Hæc Hannibal. Cujus hoc ultimum verbum videtur non consonum præinductis, quum dictum sit, inferiores superioribus illis libenter parere. Quocirca videtur, quod forsan in quibusdam libenter obediunt, ut quæ eorum perversæ voluntati plus placent ; in quibusdam invite, vel ex timore non prævalendi et confundendi, sive ex difficultate injuncti : metuunt namque interdum impugnare perfectos et fervidos, quos noscunt fortiter renisuros.

A

Concordat Albertus : Unus (inquiens) dæmon subjicitur alteri, quemadmodum inter (Summ. th. 2ª part. q. 26.) tortores regis terreni unus alteri subditur ad obediendum, duplici ratione : primo, quia hoc spectat ad ordinem familiæ regis ; secundo, ex spontanea voluntate, quia scilicet dæmon inferior voluntarie se subjicit superiori, ut secundum mandatum superioris de eodem vitio tentet de quo ille potestatem tentandi accepit. — Hinc

B

super illud Josue, Omnes bellando cepit, loquitur Glossa : Non est putandum, quod unus fornicationis spiritus seducat eum qui in Britannia fornicatur, et eum qui in India, seu aliis locis ; neque unum dumtaxat esse spiritum iræ qui in diversis locis diversos exagitet homines. Sed potius puto spiritum fornicationis unum esse, atque innumeros qui ei in hoc officio pareant ; sicque per singulos homines diversos esse spiritus sub uno principe militantes, qui ipsos homines ad hujusmodi peccata sollicitent. Similiter iracundiæ

C

principem unum esse arbitror, innumerosque sub eo ; et idem de ceteris vitiis. Ideo plures dicit Apostolus esse principatus contra quos nobis est pugna. — Hæc (Ephes. vi, 12.) Albertus. Glossa vero præallegata, ex sermone Origenis est sumpta.

Hinc Udalricus in Summa, libro quarto : Quamvis inter dæmones non sit ordo gratiæ, quo juxta divinum Dionysium, media (De Cœlest. hier. c. ix, x.) per prima, ultima quoque per media reducuntur in Deum (propter quod Job loquitur : Ubi nullus ordo, etc.) ; est tamen (Job x, 22.)

D

ibi ordo prælationis, quo inferiores voluntarie superioribus subduntur ac parent : quia affectus quo in principio appetierunt excellentiam propriæ potestatis, quam et inferiores voluerunt adipisci per superiores, et econverso superiores per inferiores, manet absque fine in eis ; quemadmodum in hominibus decedentibus in peccatis, manent affectus culparum. Et hoc in dæmonibus est causa tentationum, quia conantur sedere in lateribus aquilonis, id est (Is. xiv, 13.)

Joann. XII, 31. dominari multis iniquis : unde et princeps mundi apud Joannem nuncupatur. Idcirco ad hoc consentiunt invicem sibi in malo, quamvis simpliciter se mutuo persequantur et odiant. — In hac potestate non tenet *Rom.* XIII, 2. illud Apostoli : Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Nam quamvis potestas ista a Deo sit effective, prout in natura fundatur, non tamen quantum ad abusum et exsecutionem suæ malitiæ, nisi permissive : imo sic est a Deo, non ut ei obediatur, sed resistendo illudatur. Quæ illusio non solum consistit in hoc quod a sanctis vincitur, juxta quod de Laban in Genesi *Gen.* XXXI, 35. legitur, Sic delusa sollicitudo quærentis est; sed etiam quoniam victus, confusus et derisibilis redditur. Hæc Udalricus.

Alexander etiam : Præsidentia (ait) angelorum malorum super alios, est ex dignitate naturalium dispositive; nec derivatur ex meritis, sed præsunt alii aliis in ministerio tentandi seu puniendi, sicut inter carcerarios seu tortores unus alii præest, ut expleatur secundum mandatum regis justitia. Et quia minores consenserunt majoribus in maleficio suo, in pœnam a Deo inflictum est eis ut subsint eis tanquam participes in pœna, et coadjutores ad puniendum. Hæc Alexander.

At vero Bonaventura : Prælationem, inquit, atque imperium esse inter dæmones, est probabile : tum quoniam filii tenebrarum imitari conantur, quamvis falso et imperfecte, filios lucis : ideo sicut dæmones vident angelos ordinate exsequi sua officia secundum imperia sapientiorum atque majorum, sic et ipsi faciunt maleficia; *Luc.* XVI, 8. tum quia filii tenebrarum prudentissimi in generatione sua sunt : quumque luctentur adversus genus humanum, et exercitus divisus ac capite carens stare non valet; ideo sicut homines in exercitu præliantes, quantumlibet præsumptuosi, tamen ex hostium odio libenter habent ducem exercitus et subdunt se ei, ita et dæmones. — Nec illa prælatio est ex electione, neque ex violentia, sed (ut credo) natura et institutione divina. Unde loquitur Hugo, quod ministerium illud in malo exercent, quod ex conditione perficiendum in bono acceperunt : sicque sibi invicem præsunt, sicut præessent si boni essent. Et ita de facto est ibi prælatio; non proprie aut ullo modo de jure, quum dæmones subjectis nihil præcipiant nisi contra jus, quia ruperunt jus, fregerunt pactum, dissipaverunt fœdus sempiternum. Ideo nulla manet ibi obligatio juris (videlicet quantum ad impiam voluntatem præsidentis et exsecutionis abusum, sed bene per respectum ad præordinationem providentiæ Dei), sed solum malevolens confœderatio. Hæc Bonaventura.

Qui etiam quærit hic, utrum in dæmonibus sit distinctio ordinum. Et respondet : De angelis est loqui tripliciter, seu quantum ad triplicem statum, videlicet, gloriæ, et naturæ institutæ, ac lapsæ. Quantum ad statum gloriæ, in eis distinctio ordinum est perfecta. Quantum ad statum naturæ institutæ, fuit in eis distinctio ordinum imperfecta, quia perfectio distinctionis illius a gratia est. Quantum vero ad statum naturæ lapsæ, est inter eos ordinum distinctio perversa. Nempe qui meliora naturalia habuerunt, gravius peccaverunt et peccant, quia ardentius appetierunt, et magis fuerunt ingrati, acriusque modo vexant. Hæc Bonaventura.

Præhabitis de dæmonum ordinatione et principatu, concordant dicta Henrici Quodlibeto quinto in pluribus locis, ubi declarat quam inseparabilis sit ordo a rebus et intimus eis, qui nec per peccata in toto aufertur.

Insuper Guillelmus libro secundo de Universo, super his multa inducit quæ ab aliis communiter non tanguntur. Incipiam, inquiens, perscrutari de ordinibus malignorum spirituum, si qui sint, et qui sint, et unde sint.

Itaque quidam qui dixit se inhabitasse cum habitantibus lucem annis triginta, et didicisse ab eis opera malefica quæ conscripsit, non distinxit inter spiritus bonos

et malos : imo nec sensit aliquos esse malos, quantum apparet ex sermonibus suis. Quo constat eum, vel intolerabili ignorantia excæcatum, qui tam diu conversatus cum ipsis, non deprehendit eorum malitiam; aut mira malignitate depravatum, qui illorum malitiam non solum abscondit, sed etiam fovit, atque ut foveretur nefariis cultibus docuit, et omnibus aliis diffusius scripsit. Nec mirum si post tam diuturnam familiaritatem cum eis, ipsis in tantum consensit.

Hic scripsit duodecim esse ordines spirituum abstractorum. Et de octo ordinibus non discrepavit ab errore Mercurii ac aliorum qui posuerunt unicuique cœlo proprios spiritus : quia etiam in circulo signorum posuerunt spiritus ministrantes, similiter in orbe Saturni et sphæra Jovis. — Unicuique autem elemento ordinem unum spirituum deputavit : unum videlicet igni. Et iste videtur suggessisse idololatriam ignis, quæ primo viguit in regno Chaldæorum : quapropter ipsi spiritus in igne colebantur. Unde et princeps eorum a Mercurio deus ignis vocatus est. — Alium ordinem spirituum aeri deputavit, in quo templa et fana excelsa ædificabantur diis spiritibusque ætheriis, ut idololatræ ibi per sacrificia obtinerent responsa illorum per aves, sive per garritus seu per exta aut volatus earum, aut aliis motibus. Hæc templa consecrata erant diis ætheriis, scilicet quorum multitudo magna frequenter in aere se monstravit. Quibus attribuebant serenitates aeris, et tempestates, pluvias, nives, grandines, fulgura, tonitrua, ac ceteras aeris passiones. Hinc Latinorum philosophus nobilis Cicero, in libro de Natura deorum, et Divinatione, dixit æthera seu aerem diis immortalibus esse plenum. — Tertium assignavit ordinem horum spirituum aquis, quorum principes Neptunum et Thetin asseruit, juxta fabulas poetarum. Ex quibus spiritibus multi in maribus atque fluminibus sæpe apparuerunt, deos marium ac fluminum se dicere præsumentes, ut in periculis marium et fluminum invocarentur et colerentur, quasi auxiliari valentes. — Quartum ordinem dixit terræ præesse : cujus principes dixit Bacchum et Cererem. In quo ordine posuerunt numina hortorum, quorum principem dixerunt Priapum; numina quoque limitum, quorum principem vocabant Limitanum *. Qui omnes credebantur, secundum idololatrarum errorem, subesse Baccho et Cereri propter fructus utilitatesque terræ. Ceteri demum qui in templis habitare dicebantur, aut in domibus, silvis, desertis, ad hunc ordinem pertinebant, his demptis quos in cœlis habitare dicebant : quanquam verum sit quod planetæ responsa non dabant, nec aliquid ad numina pertinens operabantur. Sed nomina planetarum sibi usurpabant, quatenus dii crederentur cœlestes, atque sublimius colerentur. Nec mirum si aliquis illorum spirituum nomen solis usurpare præsumpsit, quum permissum fuerit ei interdum se transfigurare, et instar solis se exhibere in idolis ejus. Similis quoque ludificatio de aliis planetis a dæmonibus eorumdem nominum interdum est attentata, et facta censetur. Verum quod phantasticæ fuerint hujusmodi apparitiones hinc constat, quod nullus unquam planetarum recesserit ex sphæra sua, nec domum intraverit terrenam, quam nec præ magnitudine ingredi potuisset.

* Limitivum

II Cor. xi, 14.

Scito igitur, quod homo iste non habitavit nisi cum angelis malis, quos tamen vocat habitatores lucis, et eorum prorsus tacet malitiam. Nec enim angeli boni in arido tali loco commorari elegerunt, quibus altior ac nobilior mansio est possibilis : imo quomodo boni fuerunt, qui impium illum necromantiam idololatriamque docebant ? Nec vera sunt quæ dicit de octo ordinibus spirituum juxta ordinem octo cœlorum, quum in nullo cœlorum queant ministerium aliquod exhibere.

Præterea perscrutandum, quomodo homo ille dicit duodecim esse ordines spirituum abstractorum. Nempe si ordinem intellexerit prout una hierarchia est con-

tinens tres ordines sublimium ac beatorum spirituum, prout per revelationem divinam acceptum est, impossibile est esse duodecim ordines omnium spirituum, id est bonorum et malorum insimul acceptorum. Sed quoniam ex verbis illius habetur, quod non habuit bonorum agnitionem spirituum (dicit namque se idololatriam didicisse ab his, cum quibus se habitasse sex lustris annorum asserit), sed solummodo malignorum, quorum se vocat familiarem et discipulum; sequitur eum æquivoce usum fuisse nomine ordinis, aut rationem ipsius nominis non intellexisse : alioqui sequeretur plures esse spiritus malos quam bonos. Ordines enim numero legionum et numerositate spirituum æquales esse necesse est omnes. Jam autem Cf. p. 354 A'. dixi ordinem tot continere legiones, quot legio continet unitates. — Amplius, doctrina Christianorum non ponit nisi novem ordines angelorum ab initio conditos : unde ergo corruissent duodecim ordines ? — Præterea, theologi Christianorum ponunt decimum ordinem tantummodo cecidisse : non quod unquam fuerit decimus ordo, sed quia tot ceciderunt quot unus continet ordo, ita quod ex unoquoque novem chororum lapsi sunt aliqui, ex quibus omnibus aggregatis completur summa unius. Non ergo ea intentione ordinis possunt esse duodecim ordines malignorum spirituum. — Malitiæ vero et injustitiæ opera non constituunt ordines neque multiplicant. Nec spiritus unius ordinis mutatur aut transfertur ad alium ordinem. Quare princeps malignorum spirituum non habet potestatem transmutandi vel potius pervertendi ordinationem a Creatore constitutam, etiam in his qui ceciderunt spiritibus, quum nec ante suam ruinam hoc potuerit.

Dico ergo juxta verisimilitudinem, non juxta certitudinem, quod sicut omnipotens bonitas Creatoris permittit homines principes impios diversos ordines in principatibus ac ditionibus constituere, qui et malos solent exaltare, ac bonos dejicere, A imo indignissimos ac pessimos in dignitatibus potestatibusque collocare; ita permittit et principi malignorum spirituum, juxta perversitatem malignitatis suæ alios de malignis spiritibus sublimare variisque operibus malis præficere, alios ab eisdem officiis removere : quod Deus permittit propter innumeras utilitates quas elicit inde.

Cujus signum est quod in Vitaspatrum narratur. Apparuit quippe cuidam sancto viro princeps malignorum spirituum in B solio sedens regali, et ante eum horribilium multitudo spirituum : qui de diversis regionibus venientes, interrogabantur ab eo quid perpetrassent; et quos modicum mali judicavit egisse, torquebat et flagellabat. Quorum quum unus retulisset se quemdam sanctum eremitam per quadraginta annos tentasse, et in ipsa nocte in fornicationis turpitudinem dejecisse, cum ingenti gaudio et festivitate ab illo receptus est, ita quod eum juxta se collocavit, et coronam quam in capite suo gestabat C deponens, dæmonis illius imposuit capiti.

Etenim sicut ab initio ambitiosissime affectavit assimilari Altissimo, ita nunc usque regnum suum tenebrosum ac sceleratum contendit inanissima impietate conformare regno atque militiæ Creatoris, deputando angelos tenebrarum diversis iniquitatis obsequiis, secundum quod angeli sancti deputata habent ministeria pietatis. Sic et ecclesiam malignantium suam assimilare conatur ecclesiæ sanctorum : quatenus sicut Deus et Salvator in Ecclesia D sia sua constituit veros Apostolos, veros Prophetas, sanctos martyres, fidelissimos confessores, virginesque mundissimas; sic et ipse habere satagit pseudoprophetas, falsos apostolos, martyres vanos, fictos confessores, ac virgines fatuas. Enimvero qui ab exordio fuit signaculum similitudinis, Ezech. xxviii, 12. plenus sapientia et perfectus decore, factus est simia ridiculosæ ac deformis imitationis : sic et totum regnum ipsius, quod est multitudo perditorum, sua vanitate, ambitione, et iniquitatum congerie, ver-

sum est velut in simiam quamdam Ecclesiæ electorum, quæ vere est regnum Dei.

Nec mireris malignos spiritus ex suis acerbissimis cruciatibus et tormentis a suis ambitionibus et impugnationibus non *Exod. vii, 13, etc.* averti, quum scias Pharaonem ex tot plagis non emendatum, sed induratum. De *Job xli, 15.* diabolo quoque legisti : Indurabitur cor ejus quasi lapis, et stringetur quasi incus malleatoris. Quemadmodum enim incus malleatoris assiduis malleorum tunsionibus non frangitur nec mollitur, quin potius induratur; sic malignorum spirituum corda, id est intimæ voluntates, nullis cruciatibus emolliuntur, neque a malis aliquibus avertuntur. Vitium namque superbiæ adeo longe facit superbum a fonte gratiæ, adeo inficit et corrumpit intima superbientis, adeo excæcat intellectum atque pervertit affectum ipsius, ut quasi nihil relinquat naturæ illius, sed totum ipsum vindicet sibi, et totum sine contradictione possideat.

Præterea opinari quis potest, inter dæmones esse ordines contrarios sanctorum ordinibus angelorum, contrariis quoque nominibus nominandos, ut antiseraphim, anticherubim, antithroni dicantur : sicque antiseraphim appellentur qui graviori in Creatorem odio exardescunt; anticherubim, qui majori ceteris præcellunt astutia; antithroni, qui pervertendis judiciorum semitis, et corruptioni judicum seu tribunalium summopere intendunt, et istud pestilentissimum officium nocendi vel sibi ipsis assumpserunt, vel a principe militiæ susceperunt. Sic et antidominationes, antivirtutes, antipotestates, etc., per contrarium ad sanctas Dominationes, Virtutes et Potestates sumuntur; et ita de aliis choris. Et ista est ordinatio, vel potius confusio, *Ps. xxv, 5; Apoc. ii, 9.* ecclesiæ malignantium synagogæque Satanæ.

Nunc patefaciam tibi et alium errorem necromantici jam præfati. Scripsit namque, ut tactum est, duodecim esse ordines abstractarum substantiarum; posuit-

A que quasdam earum quotidie creari et cadere, dicens bonitatem Dei cessare nunquam posse a creatione substantiarum tam nobilium. Et dixit quasdam cecidisse vel cadere in diversas partes terrarum et aquarum et deserti et fontium ac gemmarum atque herbarum, et unamquamque earum potestatem habere in rebus his in quas corruit, sicque ab eis tantas esse virtutes ac vires in gemmis et lapidibus pretiosis. Quod esse non potest, quum casus ille sit ultio culpæ ac pœnalis ca-
B lamitas.

Quocirca merito inquiritur, an gaudere possint de vitiis hominum, aut de vitiosis hominibus aut tormentis eorum. Et videtur quod imo : quia desiderant talia evenire, et placent eis dum fiunt; complacentia autem talis non aliud est quam delectatio. Quod si ita est, erunt innumerabilia gaudia dæmonum, quum tot et tanta fiant quotidie mala : sicque cruciatus dæmonum absorberi a tot gaudiis jam videntur. — Ad quod dico, quod quamvis
C plura sunt mala quam bona in vita hac, et plures iniqui quam justi, nihilo minus ipsa bona virtuosa ac meritoria, majora sunt magnitudine seu intensione incomparabiliter, prout in tractatu de Virtutibus et moribus declaravi. Quapropter intensio et magnitudo bonorum non solum redimunt paucitatem eorum, et compensant magnitudinem multitudinemque malorum, imo etiam illam incomparabiliter superant et excedunt. Non ergo necesse est ut gaudium, si quod est malignis spiritibus de
D hominum malis (id est vitiis et tormentis), aut de aliis malis, absorbeat dolores et cruciatus eorum, nec etiam ut mitiget illos aut temperet, quamvis mundus duraturus esset in statu hoc sine fine. Licet enim multiplicarentur hominum mala, et tam numero quam mensura in infinitum excrescerent, bona quamvis malis pauciora, similiter excrescerent, et quod minus haberent in numero, non solum suppleretur eis intensione seu magnitudine, imo longe superabundantius superabundarent

eisdem. Considerandum quoque quantum doleant de immensitate gloriæ Conditoris, de qua indubitanter dolent dolore incomparabiliter majori omni gaudio quod de hominum malis valent habere. Quanti ergo dolores sunt eis de felicitate et gloria angelorum sanctorum ac omnium Beatorum ?

Et hæc quidem non ita sint dicta ac si gaudium alicujus modi haberi posset apud illos. Non enim verisimile est quod tormenta in quibus sunt, eos vel ad modicum gaudere patiantur : quemadmodum manifestum est de his qui jam in inferno sunt positi, quorum immanitas atque immensitas tormentorum non ferunt alicujus generis gaudium esse in ipsis. Nec aliquod gaudium posset ei inesse, qui cremaretur in igne apud nos exsistente. Et breviter, sicut felicitas superna paradisi omnem excludit dolorem, sic contraria miseria totius expers est gaudii. — Porro cruciatus malignorum spirituum longe major est damnatarum supplicio animarum : quia maligni spiritus contra Creatorem se erigentes, multo enormius peccaverunt.

Si vero quæratur, qualiter tanti cruciatus permittant eos tam studiose intendere insidiis, tentationibus atque interdum flagellationibus hominum, ut quasi a ceteris cunctis vacare nec aliud habere agere videantur. Dico in hoc, quod voluntas, id est permissio, Creatoris, in hoc est propter multiplices utilitates electis inde provenientes. Tanta quoque est naturalis fortitudo et vigor dæmonum, ut tantis tormentis ab hujusmodi operibus non prohibeantur, nec retrahantur. Sic vero non est in nostris animabus, propter longe minorem fortitudinem earumdem.

Quod si quis dixerit, quia differuntur dæmonum pœnæ usque in diem judicii ; dico, quod in hoc eis inæstimabilis gratia fieret, si eis per septem millia annorum a debitis cruciatibus parceretur : quod sine dubio esset, si pœnæ eorum differrentur usque in diem judicii, quum ab exordio mundi usque ad tempus illud, septem millium annorum spatium a sapientibus esse

A credatur. Secundum hoc quoque major esset justitia Dei in homines pravos, quam in spiritus malignos : quod nemo rationalis unquam dixit. Etenim ira Dei in magis peccantes est major, et in minus peccantes minor. Quapropter quum longe gravius peccaverint hujusmodi spiritus quam mali homines, major est ira Creatoris in illos, quam in istos. Alioqui quæ esset justitia Creatoris, si illis per septem millia annorum parceret a cruciatibus debitis, hominibus vero nec per spatium unius horæ
B post mortem ? — Hæc Guillelmus.

Cujus verba pro maxima parte consonant præinductis. Nihilo minus quædam continentur in eis obscura. Primum, quod dicit choros omnes angelorum esse æquales ad invicem numero legionum et numerositate spirituum seu personarum. Nempe ut infra pandetur, chori seu ordines angelorum quanto sunt superiores, tanto personas in se continent plures, juxta divini Dionysii documenta. Verum secundum dicta Gregorii est econtra. — Secundum est,
C quod dicit ordinem angelicum continere tot legiones, quot legio continet unitates : hoc quippe incertum est, nec ratione probatur nec auctoritate, ut patuit supra. — p. 230 C.
Tertium est, quod ait ab exordio mundi usque ad diem judicii esse protractionem seu spatium septem millium annorum. Nempe ut asserit Augustinus libro de Civitate Dei, Christus dicendo, De die et hora illa (puta judicii generalis) nemo scit, *Matth.* xxiv, 36.
repressit digitos omnium calculantium ac vaticinantium de quantitate distantiæ us-
D que ad finem mundi seu diem judicii. Unde et dixit Apostolis : Non est vestrum *Act.* i, 7.
nosse tempora vel momenta quæ Pater in sua posuit potestate.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An dæmon semel victus ab homine, de cetero a tentatione desistat, et in infernum mox retrudatur.**

Videtur quod non. Primo, quia ut creditur, primus ille apostata tentavit Christum in eremo, fuitque victus : et tamen Christus dixit de illo, videlicet tempore Cœnæ, Venit ad me princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam. — Secundo, quia in Evangelio legitur, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo ad tempus. Quo verbo insinuatur, quod non recessit omnino, sed rediit postea. — Tertio, tentatorem toties vincimus, quoties ejus suggestioni consensum negamus: sed dæmones quidam leguntur Sanctos nonnullos de eodem vitio pluribus annis tentasse, infra quos Sancti illi ubertim, imo quotidie vel magis assidue, negabant assensum, ac penitus dissenserunt suggestioni tentantis. — Quarto, de beatissimo patre Antonio legitur, quod a dæmonibus etiam eisdem frequenter tentatus est, et aliquoties crudeliter flagellatus. — Quinto, communiter dicitur, quod unicuique homini deputatus est angelus bonus ad custodiam, et malus ad exercitium, qui usque in finem vitæ præsentis non cessat temporibus suis tentare, quanquam interim frequenter vincatur. — Sexto, quum diabolus superbissimus invidiosissimusque consistat, apparet quod semel victus, acrius mox invadat, quemadmodum et de hoc multa leguntur exempla, ut in vita S. Hilarionis, etc.

Matth. IV, 1. — *Joann.* XIV, 30. — *Luc.* IV, 13.

In contrarium sunt quæ dicuntur in littera. — Præterea, humana justitia pugilem semel victum, ad conflictum ulterius non admittit. — Insuper, justus judex æqualem imponit conditionem seu legem pugnantibus; sed dæmon vincens minuit justorum exercitum : ergo dum vincitur, ab exercitu tentantium removetur.

Ad hoc Bonaventura respondet : Circa hoc difficile est veritatem determinare. Quod enim imminutio fiat in exercitu dæmonum, improbabile non videtur, quum ita videamus contingere secundum legem belli, ut superatus amoveatur a bello. Verumtamen quantum et quando ac qualiter removeatur tentator, determinare est difficile. Ideo quidquid dicat Origenes, melius est super hoc dubitare, quam aliquid definire. Hæc Bonaventura.

Alexander quoque : Adamantius, inquit, (id est Origenes) disseruit : Qui pudice vivendo fornicationis spiritum superavit, non ultra fas est spiritum illum victum, alium hominem impugnare. Sed Adamantius opinative hoc dicit. Potest tamen esse ut si plene victus esset, non ultra tentaret illo genere tentationis. Verum quia in hac vita non est plena victoria, atque ut ait Gregorius, victis vitiis remanet aliquid minimum quod vinci vix potest; ideo verisimile est quod semper remanet aliqua materia tentationis : hincque non usquequaque desistit tentare. Caute ergo, tanquam opinative prolatum, sumendum est quod super illud Josue, In illo tempore venit Josue, et interfecit, etc., loquitur Origenes : Sancti contra istos (utpote dæmones) incentores peccatorum pugnantes ac vincentes, minuunt exercitum dæmonum; et singuli victi, in abyssum seu in exteriores tenebras adducuntur a justo judice Christo. Unde accipitur, quod dum victi sunt, ultra tentare non valeant. Quid enim est mitti in abyssum, nisi potestate tentandi privari, ac pœnæ magnitudini subjacere? Sed ut super Lucam exponit Ambrosius, abyssus vocatur profunditas pœnæ in quam mittentur post diem judicii. — Præterea, tentatio diaboli permittitur ad probationem electorum, pœnamque reproborum : quod usque in finem sæculi durat, et fieri potest, quamvis diabolus victus rursus impugnet. — Denique, diabolus tentando servit Deo. Unde super illud Job, Numquid accipies eum servum sempiternum? loquitur Glossa : Servus sempiternus est, dum laudibus Dei nesciens servit. Si ergo Deus non vult minui servitium suum, non vult quod omnino auferatur potestas tentandi.

Josue XI, 21. — *Job* XL, 23.

Præterea si quæratur, an diabolus victus super aliquo peccato, queat ultra tentare de illo peccato; videtur quod non,

ex præallegata Origenis auctoritate. — Respondendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod non possit, sed quod non audeat ultra inde tentare, saltem tam audacter ut ante. Nec est simile de pugna corporali quæ dicitur monomachia : quoniam victus in illa, non habet ultra ex justitia potestatem pugnandi. Nam reputatur infamis, tanquam de perjurio convictus. In bello autem spirituali, quia tentationes prosunt electis, permittitur potestas diaboli tentare, propter utilitatem tentati, non tentantis.

Insuper si quæratur, an potestas diaboli sit ligata respectu alicujus determinatæ personæ, ut eam non possit tentare ; dicendum quod non, quia Christum, in quo non fuit fomes, tentavit, nec in prima ten- *Matth.* IV. tatione victus cessavit, imo triplici tentatione impugnavit eumdem continue. Verumtamen sic est ligata potestas diaboli respectu quorumdam, ut non tentet eos usque ad casum. Est quoque tentatio duplex, puta interior atque exterior. A tentatione interiori cohibetur in illis in quibus est fomes exstinctus, vel ubi non est fomes, sicut fuit in Christo. A tentatione autem exteriori non cohibetur, qua et Christum tentasse cognoscitur. — Hæc Alexander.

At vero Thomas : Omnes (ait) concedunt dæmonem semel victum, aliquo modo a tentatione cessare. Sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, tres sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod ita repellitur, quod nec ipsum victorem nec alium ultra tentare permittitur, nec de eodem peccato neque de alio. Alii dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec ipsum vincentem, nec alium. Et istæ duæ opiniones ponuntur in littera. Ceteri dicunt, quod ex quo aliquis dæmonem de aliquo vitio tentantem vincit perfecte, non potest de eodem vitio tentari ab illo, sed de alio ; alios vero potest tentare tam de vitio illo, quam alio. Hæc autem positio habet causam amplius manifestam : quoniam ille dicitur perfecte diabolum vin-

A cere de aliquo vitio, in quo passiones ad illud vitium inclinantes totaliter devincuntur, ut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis ; et tunc non remanet magna pronitas ad illud peccatum : ideo non tentatur a diabolo de hoc peccato, quia vires ejus cognoscit. Aliarum demum opinionum ratio potest esse, quia quum caritas opera bona reddat communia in tota Ecclesia, ex victoria unius fidelis omnes aliquod commodum assequuntur, dum eorum hostes minuuntur.

B Verumtamen quid horum sit verius, est incertum, quia nec ratione nec auctoritate multum potest probari. — Illi quoque qui dicunt dæmones victos ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione centesima quartadecima, respondet : Ali- *art.* 5. qui dicunt, quod dæmon superatus nullum de cetero hominem potest tentare, nec de eodem peccato neque de alio. — Alii di-

C cunt, quod alios potest tentare, non eumdem. Quod probabilius dicitur, si tamen intelligatur de impotentia usque ad aliquod tempus. Nam scriptum est in Evangelio : Consummata omni tentatione, etc. *Luc.* IV, 13. Cujus duplex est ratio. Una est ex parte divinæ clementiæ : quia ut dicit Chrysostomus, non tamdiu tentat homines diabolus quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit : qui etsi permittat illum paulisper tentare, tamen repellit tentantem propter infirmam tentati naturam. Alia ratio sumi-

D tur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius asserit super Lucam : Diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari. Quod tamen diabolus aliquando redeat ad eum quem dimisit, patet per illud Matthæi : Revertar in domum meam unde exivi. *Matth.* XII, 44. Hæc Thomas in Summa.

Consonat Petrus : Duplex est (dicens) victoria qua homo dæmonem vincit. Una plena, quando dæmon nec in multo nec in modico prævalet. Quædam non plena, quando in aliquo prævalet et lædit, li-

cet non in toto. Et quando sic prævalet, non recedit; sed quando vincitur plene, recedit saltem ad tempus, ut usque ad finem vitæ sancti a quo victus est : nisi ex speciali permissione aliter permittatur, sicut et Lucifer in fine permittetur tentare. — Hæc Petrus. In ceteris sicut Thomas.

Denique Richardus ad hæc clarius respondens : Diabolum (inquit) vinci ab illo quem tentat, dupliciter potest intelligi. Primo de victoria tam perfecta, quod diabolus desperat contra illum obtinere triumphum de vitio illo omnique alio : et quia diabolus est superbus, vinci abhorrens, ideo amplius illum non tentat, nisi conjecturet illum postea debiliorem ac proniorem ad malum effectum. Sed non video cur non tentet alium quem non æstimat ita fortem ut illum a quo victus est. Cur etiam ille qui vicit perfecte diabolum inferiorem, non tentetur a diabolo potentiori, non video. (In ceteris sicut Petrus.) — Sed objici potest, quoniam Job a diabolo sæpe fuit tentatus, et sæpius vicit. Ad hoc dicendum, quod vel Job non habuit tentationes illas ab eodem diabolo; vel diabolus ille victus a Job in uno, speravit vincere eum in alio.

Qui autem dicunt diabolum semel victum non reverti, possunt allegare pro se illud Jacobi : Resistite diabolo, et fugiet a vobis. — Hæc Richardus. *Jacob. IV, 7.*

Hannibal consonat Thomæ. — Thomas de Argentina nihil determinat, sed opiniones tantum recitat aliorum.

Durandus magis concordat responsioni Richardi, atque præ ceteris loquitur assertive : Dæmon, inquiens, hominem tentans de aliquo vitio, quantumcumque perfecte sit victus, alium tamen potest tentare de eodem vitio. Item eumdem a quo victus est, potest tentare de alio vitio; sed eumdem eodem modo se habentem, non potest de vitio eodem tentare. Quod totum probatur hac unica ratione : Omnis tentans tentat sub spe alicujus victoriæ. Sed dæmon quantumcumque perfecte victus ab aliquo, potest sperare quod alios vincet simili tentatione : quia non omnes sunt æque virtuosi. Potest etiam confidere quod vincet eumdem de alio vitio : quia qui non est pronus ad unum vitium, sæpe est pronus ad aliud. Sed dæmon non potest sperare quod eumdem eodem modo se habentem, vincet eadem vel simili tentatione : quoniam idem manens idem, natus est eodem modo resistere. Hæc Durandus.

Quocirca pensandum, quod persuasio ista non tenet. Scit namque diabolus hominem non tam sua quam divina virtute atque angelica ope tentationibus prævalere. Quamvis autem Deus quantum in se est, nulli suum neget auxilium, non tamen semper uniformiter adest, neque æqualiter prævenit hominem. Homo quoque mutabilis est, et importuna impugnationis diuturnitate dejici solet. Hinc beatissimos viros, Antonium, Hilarionem, ac similes, non solum eodem modo se habentes, imo quotidie fortiter proficientes, dæmon fornicationis interpolatis vicibus acerrime impugnavit, ut in eorum narratur legendis. Angelus quoque Satanæ sanctissimum Paulum apostolum jugiter proficientem ac prævalentem, importunissime impugnavit, ut ipsemet protestatur. Hinc Richardus de S. Victore inter modos seu species tentationum, unam nominat importunam. *II Cor. XII, 7.*

Circa hæc quærit Richardus, utrum pœna dæmonum compatiatur secum aliquod gaudium. Et respondet quod sic, ante futurum judicium, non postmodum : quoniam interim pœna dæmonum, quamvis magna, non est tamen completa; ideo sustinet admixtionem gaudii alicujus de eventu malorum quæ desiderant, juxta illud Proverbiorum : Desiderium si impleatur, delectat animam. Unde et quarto de Civitate Dei loquitur Augustinus, quod turpibus gaudent. Post judicium vero ultimatum, nullius gaudii erunt compotes, repleti miseriis. *Prov. XIII, 19.*

Huic responsioni videtur responsio Guillelmi paulo ante inducta, aliqualiter dissentire.

DISTINCTIO VII

A. *Quod boni angeli a Deo sunt confirmati per gratiam, ut peccare non possint; et mali ita obdurati in malo, ut bene vivere nequeant.*

Cf. dist. v A. Hugo, Summa Sent. tract. II, c 4.

SUPRA dictum est, quod angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; et qui ceciderunt, a gratia Dei deserti sunt. Et boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt; mali vero per malitiam adeo sunt obstinati, quod bonam voluntatem habere sive bene velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri : et utique illud bonum est et justum fieri, nec tamen bona voluntate illud volunt.

B. *Quod utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt.*

Ibidem.

Sed quum nec boni peccare possint, nec mali bene velle vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, quum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieronymus in tractatu de prodigo filio dicit: Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest; cetera, quum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. Hic videtur dicere, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta, flecti potest ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli et mali ad utrumque flecti possunt : ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. — Ad quod dicimus, quia boni tanta gratia confirmati sunt, ut nequeant fieri mali, et mali in malitia adeo obdurati sunt, ut non valeant fieri boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium : quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate, per gratiam quidem adjuti, bonum eligunt et malum respuunt; et mali similiter spontanea voluntate, a gratia destituti, bonum vitant et malum sequuntur : et mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valent.

Hier. Epist. XXI, n. 40.

C. *Quod boni post confirmationem liberius arbitrium habent quam ante.*

Boni vero arbitrium habent multo liberius post confirmationem quam ante. Ut enim Augustinus tradidit in Enchiridio : Non ideo carent libero arbitrio, quia male velle non possunt; multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volunt, ut esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possint. Non possunt itaque boni angeli velle malum, vel velle esse miseri; neque

Aug. Enchirid. c. 105.

hoc habent ex natura, sed ex gratiæ beneficio. Ante gratiæ namque confirmationem potuere peccare angeli, et quidam etiam peccaverunt et dæmones facti sunt. Unde Augustinus in libro contra Maximinum : Creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam angeli peccaverunt et dæmones facti sunt, quorum diabolus est princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Ideoque solus Deus est qui non gratia cujusquam, sed natura sua, non potuit nec potest nec poterit peccare. — Ecce hic insinuatur, quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Et quod potuerunt, fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale. Quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est libero arbitrio, sed ex gratia : ex qua gratia etiam est, ut ipsum liberum arbitrium jam non possit peccato servire.

Aug. contra Maximin. lib. II, c. XII, n. 2.

D. *Quod post confirmationem, angeli non possunt ex natura peccare sicut ante : non quod debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum.*

Non ergo post confirmationem, angeli de natura, sicut ante, peccare potuerunt : non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum, ut jam per illud non possit bonus angelus peccare : quod utique non est ex ipso libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait, Cetera, quum sint liberi arbitrii, possunt flecti in utramque partem : accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Talis enim et homo et angelus creatus est, qui ad utrumque flecti poterat : sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, ut peccare non possint; et mali ita in vitio obdurati, ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isidori intelligendum est : Angeli mutabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia : quia ex natura in primordio suæ conditionis mutari potuerunt ad bonum sive ad malum; sed post per gratiam ita bono addicti sunt, ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Hier. Epist. XXI, n. 40.

Isid. Sent. lib. I, c. X, n. 2.

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 4.

E. *Quod angeli mali vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.*

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. Nam ut tradit Isidorus, triplici acumine scientiæ vigent dæmones, scilicet : subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait : Spiritus mali quædam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur, partim subtilitate sensus, partim experientia temporum, callidiores propter tam magnam longitudinem vitæ, partim sanctis angelis, quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando autem iidem nefandi spiritus et quæ facturi sunt velut divinando prædicunt.

Ibidem.

Isid. Sent. lib. I, c. X, n. 17.

Aug. de Genesi ad litt. lib. II, c. 17, n. 37.

F. *Quod magicæ artes virtute et scientia diaboli valent : quæ virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum vel exercendum bonos.*

Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur; quibus tamen tam scientia quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam.

Aug. de Trinitate, lib. III, c. 7. Unde Augustinus in libro tertio de Trinitate : Video, inquit, infirmæ cogitationi quid possit occurrere, cur scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant : nam *Exod.* VII, VIII. et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quomodo magorum potentia, quæ serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet scinifes, ventum est, omnino defecit : qua tertia plaga Ægyptus *Ibid.* VIII, 19. cædebatur. Ibi certe defecerunt magi, dicentes : Digitus Dei est hic. Unde intelligi datur, nec ipsos quidem transgressores angelos et aerias potestates, in imam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem, ab illius sublimis ætheriæ puritatis habitatione detrusos, per quos magicæ artes possunt quidquid possunt, aliquid valere, nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Ægyptios et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione viderentur admirandi a quibus fiebant, a Dei veritate damnandi; vel ad monendum fideles ne tale aliquid facere pro magno desiderent (propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita); vel ad exercendam, probandam manifestandamque justorum patientiam.

G. *Quod transgressoribus angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium.*

Aug. op. cit. c. VIII, n. 13. Nec putandum est, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam; sed Deo potius, a quo hæc potestas datur, quantum incommutabilis judicat.

H. *Quod non sunt creatores (licet per eos magi ranas et alia fecerint), sed solus Deus.*

Ibidem. Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt : non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi Ibidem. hujus elementis latent, quæ Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo creator est omnium rerum, qui creator est invisibilium seminum : quia quæcumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi hic primordia, et incrementa debitæ magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus (ut ita dicam) regulis sumunt.

I. *Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum ; ita nec boni angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.*

Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus, ista creanda Dei virtus interius operetur; ita non solum malos, sed nec bonos angelos, fas est putare creatores. Sed pro subtilitate sui sensus corporis, semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt; atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed nec boni hæc, nisi quantum Deus jubet, nec mali hæc injuste faciunt, nisi quantum juste ipse permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habet injustam, potestatem autem non nisi juste accipit, sive ad suam pœnam, sive ad aliorum vel pœnam malorum, vel laudem bonorum. Aug. de Trinitate, lib. III, c. 8, n. 13.

K. *Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura extrinsecus serviat.*

Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus ; prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem : ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur; exteriores autem operationes atque contemperationes sive occasiones, ab angelis tam bonis quam malis, vel etiam ab hominibus, adhibentur. Sed hæc ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quantum eis desunt sensuum subtilitates, et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est, tanto mirabiliores in hujusmodi operibus eorum exsistunt celeritates. Sed non est creator nisi qui principaliter ista format; nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine (vel creaturarum ordine) condere ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem, pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt. Ibid. n. 14. *Philipp.* I, 18. Aug. op. cit. c. 9, n. 17. Ibid. n. 18. Ibid. n. 16.

L. *Quod angeli mali multa possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.*

Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quædam possunt per naturæ subtilitatem, quæ tamen non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitio-

nem, id est, quia non permittuntur illa facere a Deo vel ab angelis bonis. Possent utique fecisse scinifes, qui ranas serpentesque fecerunt. Quædam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus, quia non permittit Deus.

Aug. de Trinitate, lib. III, c. 9, n. 18. Unde Augustinus in libro tertio de Trinitate : Ex ineffabili potentia Dei fit, ut quod possent mali angeli, si permitterentur, ideo non possunt, quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio cur non poterant facere scinifes, qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum Sanctum : quod etiam magi confessi sunt, dicentes, Digitus Dei est hic. (*Exod.* VIII, 19.) Quid autem per naturam possint, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturæ suæ conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imo impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse, si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quædam possunt facere, si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei; quædam vero non possunt, etiam si ab eis permittantur : quia ille non permittit, a quo est illis talis naturæ modus, qui etiam per angelos suos illa plerumque non permittit, quæ concessit ut possint.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEPTIMÆ

HIC tractatur de angelorum bonorum confirmatione atque malorum obstinatione, et qualiter nihilo minus in utrisque liberum permansit arbitrium; et item, qualiter in angelis malis post peccatum manet scientia, et de scientia eorum multiplici, de operationibus etiam eorumdem, præsertim in actibus magicis.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum angeli pravi sint obstinati in vitiis, ita ut nec pœnitere nec bene agere valeant.**

Quocirca quærendum, An omnis eorum actio sit vitiosa ac pure mala, ita ut nil virtutis sit ei admixta.

Quod autem non sint penitus obstinati, primo probatur ex textu, quia sunt liberi arbitrii, de cujus ratione est flexibilitas in

A utrumque : ergo de malo ad bonum exsistunt flexibiles. — Secundo, necessitas libertati repugnat; sed obstinatus simpliciter, de necessitate malo adhæret : ergo non habet libertatem se inde avertendi bonoque adhærendi. — Tertio, qui flecti nequit ad bonum, non peccat : quia peccatum est adeo voluntarium, quod non esset peccatum nisi esset voluntarium. — Quarto, naturalia secundum divinum Dionysium, in dæmonibus manserunt integra ac splendida (De Divin. nom. c. IV.) : ergo ratio dictat eis quid

B ipsis expediat, utpote pœnitere ac veniam postulare; et possunt hoc, quum unicuique sit naturale, nociva ac inconvenientia abhorrere ac fugere. — Quinto, in Canonica S. Jacobi legitur, quod dæmones credunt et contremiscunt (*Jacob.* II, 19.) : qui sunt actus laudabiles. — Sexto, dæmones si in omni actu peccant, ergo et demerentur, quum culpæ debeatur punitio; quumque perpetuo sint mansuri, pœna ipsorum augeretur in infinitum. — Septimo, ut Origenes in Periarchon et in libris Stromatum ac su-

C per Threnos fatetur, decens videtur ut infinita misericordia operi manuum suarum (*Job* XIV, 15.) tandem porrigat dexteram, juxta quod scriptum est : Quum iratus fueris, misericor- (*Habac.* III, 2.)

Ps. LXXVI, 10. diæ recordaberis; itemque, Numquid obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas?

In oppositum sunt quæ continentur in littera.

Ad hoc Bonaventura respondet. Sancti et auctoritates testantur, quod voluntas diaboli nullatenus potest rectificari, secundum quod hoc verbum, potest, prædicat quamdam potentiam habentem aliquam ordinationem ad actum. Si enim intelligatur de potentia efficientis absolute, utique B potens est Deus restituere diabolo bonam voluntatem; sed ex parte diaboli non est ordinatio aliqua ad hoc : imo facta est ejus voluntas ad hoc impossibilis, ut Sancti testantur et rationes ostendunt. Quod si causa hujus impossibilitatis quæratur; dicendum, quod ad rectitudinem ac rectificationem voluntatis per actuale peccatum lapsæ, duo concurrunt, videlicet, pœnitentia ex parte voluntatis, et gratia sanans ex parte Dei : quorum utrumque deest diabolo; ideo deest ei via rectificationis omni- C no. Si autem quæratur, quid horum est ratio defectus alterius; respondendum, quod impœnitentia diaboli est ratio quod gratia gratum faciens deest ei, quia ad eam pœnitentia informis disponit. Rursus, si investigetur, cur deficit ei pœnitentia; dicendum, quia deficit gratia gratis data, quæ prævenit voluntatem ut pœniteat, et sine qua se nemo unquam ad gratiam præparat, ut melius jam patebit. Si quæratur, unde veniat defectus gratiæ gratis datæ, vel quæ sit ratio ejus : absque dubio gra- D tiæ gratis datæ defectus non potest habere causam nisi deficientem; sicque nec Deus neque natura angeli potest esse prima ipsius causa, sed necessario ipsa culpa, qua diabolus ita ægrotavit et ægrotat, ut non pateat in eo aditus gratiæ. Et in hoc consentiunt communiter omnes qui circa materiam hanc sentiunt recte.

Sed unde culpa diaboli hanc habeat irremediabilitatem, diversæ sunt opiniones.

Quidam enim dixerunt hoc esse ex com- A paratione culpæ ad severitatem judicantis. Quia enim diabolus et angeli ejus gravissime peccaverunt, Deus severus judex mox eos damnavit : quemadmodum judex magnum latronem in turpi latrocinio deprehensum, statim facit suspendi, quamvis suspendium differat parvi latronis, qui aliquam forsan excusationem habet. — Sed hæc ratio congruitatis est. Nam esto quod diabolus minus peccasset, tunc videretur posse redire; et nos videmus, quod Deus frequenter facit misericordiam cum sceleratissimis hominibus, et interdum quosdam qui modicum peccaverunt, demergit in infernum. Ideo ratio illa tantum congruitas est.

Alii sumpserunt rationem ex comparatione culpæ ad naturam peccantis, utpote quia peccans fuit substantia omnino spiritualis, non habens pondus carnis; et quia substantia spiritualis est semper in actu suo, propter quod non lassatur, imo continuo habet voluntatem inordinatam, gratiamque impugnat continue : ideo ei gratia non offertur. — Verum rationes istæ non sunt necessitatis. Tum quoniam pondus carnis non inclinavit primum hominem ad peccatum : idcirco nec adeo excusavit ejus peccatum, ut sortiretur remedium. Nec econtra carentia carnis in tantum aggravavit peccatum diaboli, nec ipsum sic impedivit. Consimiliter nec alia ratio : quoniam gratiam gratis datam frequenter dat Deus homini exsistenti in actuali voluntate peccandi, quia hæc stat simul cum culpa. Nam Paulus in via et actu persecu- *Act.* IX. tionis fidelium fuit admonitus et conversus. Sunt tamen congruitates quædam a latere.

Alii sumpserunt rationem ex parte culpæ relatæ ad modum peccandi, per oppositum ad hominis peccatum. Quoniam enim homo alio suggerente peccavit, dignum fuit eum alio liberari. Rursus, quia totum genus humanum ceciderat, ne totum periret, congruum fuit ad rectitudinem illud reduci. Angeli autem per tentationem non peccaverunt, maxime Lucifer.

Hinc Gregorius quarto Moralium: Nunquam A lumen primi status accepit, quia non persuasus illud amisit. Similiter, cecidit secundum partem, ita quod peccatum suum fuit particulare et personale : ideo rectificari non debuit. Unde in Enchiridio Augustinus : Placuit universitatis conditori, ut quia non tota angelorum multitudo Deum deserendo perierat, ea quæ perierat, in æterna damnatione maneret. — Verum istæ similiter sunt rationes congruitatis : quia si homo peccasset propria voluntate sine alterius suggestione, vel particulari- B ter, non video quare non posset recuperare bonam voluntatem, Deo restituente.

Alii rationem sumpserunt per comparationem ad statum peccantis, quoniam tempus meriti et status merendi fuit eis præfixus usque ad primam bonam operationem vel malam : ideo sicut homo quantumcumque parum peccaverit, dum tamen mortaliter, et qualitercumque peccaverit, ultra non potest bonam voluntatem recuperare, postquam tempus merendi pertransivit; ita de angelis est intelligendum. C Sicque assignat Damascenus, dicendo: Quod angelis est casus, hoc hominibus est mors. Augustinus quoque libro de Fide ad Petrum : Sic (inquiens) creavit Deus angelos, ut qui vellent, perpetuo boni essent; qui nollent, nunquam eos divino munere repararet. Et ita Deus statum et tempus merendi præfixit in angelis usque ad primum conflictum. — Et hanc rationem propriam et necessariam credo : quia dum aliqua passio inest diversis subjectis, inest eis secundum aliquid commune. Diabolus D autem ita est obstinatus, quod bonam recuperare voluntatem non valet; similiter Judas, et quicumque damnatus. Constat autem, quod hoc eis non inest ratione naturæ, nec ratione modi peccandi, quia nullum horum est eis commune : ergo non invenitur communitas nisi ex parte status, quia uterque jam est extra meriti statum. Deus namque decrevit dare gratiam quamdiu est tempus merendi. Quumque contra suam dispositionem non faciat, tempore promerendi finito non offert gratiam quæ voluntatem præveniat atque ad pœnitentiam formet : sicque remanet voluntas in impœnitentia sua in sempiternum.

Præterea si objicias, Deus prævidit diabolum peccaturum : cur ergo præfixit ei tam breve tempus merendi, ita ut non habuerit spatium redeundi? Dicendum, quod in conditione rerum non attenditur principaliter ratio misericordiæ sive justitiæ, sed sapientiæ. Decuit namque divinam sapientiam in universo producere duplicem creaturam rationalem, ad hoc quod universum esset completum : unam corpori unitam, ut animam rationalem; aliam separatam et spiritualem, ut angelum. Et quia substantia omnino spiritualis, est omnino incorruptibilis et ingenerabilis, non potuit unus angelus produci ex altero : ideo simul producti sunt; et sicut simul sunt creati, sic etiam simul glorificandi seu ad glorificandum dispositi. Quumque spirituales incorruptibilesque consistant, nequaquam retardationem habentes, in loco gloriæ, utpote in cœlo empyreo, sunt creati. Sicque de proximo ad gloriam erant dispositi et ratione naturæ et loci. Ideo tempus meriti est eis tam breve præfixum sicut potuit, videlicet usque ad primam deliberativam conversionem aut aversionem. Homini vero, quia conditus est in corpore animali ad procreandam prolem ad cultum Dei, et ita in dispositione remotiori a gloria, datus est locus distans ad promerendum, videlicet paradisus terrenus, et spatium vitæ præsentis, propter officium procreandi prolem. Et propterea, quum peccavit angelus, statim exiit tempus meriti; homo vero non : et ideo iste potuit rectificari, ille vero non. Hoc est quod loquitur Augustinus in libro de Mirabilibus sacræ Scripturæ : Angelus de sublimissimo ordinis sui statu cecidit, ideo resurgere non potuit. Etenim quoniam extra statum meriti fuit, certissime fuit sibi revelata sua damnatio : unde ex tunc sperare non potuit, sicut nec angelus bo-

nus post suam confirmationem timere. — A Hæc Bonaventura.

Insuper circa hæc loquitur Alexander : Irremissibile dupliciter dicitur : primo, quod non remittetur; secundo, quod non potest remitti, quantum est de potentia remittentis. Primo modo peccatum diaboli irremissibile perhibetur; sed adhuc est distinguendum. Dicitur enim irremissibile quod non remittetur, quoniam non est liberum arbitrium in statu receptibili remissionis : ut est in anima vitiosa post mortem, in qua status merendi finitur. B Rursus peccatum irremissibile dicitur, quoniam licet liberum arbitrium sit in statu in quo possit demereri, non tamen est in statu in quo possit veniam deprecari, propter mentis indurationem ac desperationem : sicque peccatum diaboli est irremissibile. Unde dicit Isidorus : Diabolus non petit veniam, quoniam non compungitur ad pœnitentiam. Pœnitere quoque non potest, quia in eo qui pœnitet, est dolor de peccato, et gaudium de dolore : quæ non sunt in diabolo. Imo adhuc est in eo gau- C dium de peccato, quia ut ait Gregorius, appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut jam per duritiam se male esse non sentiat, qui præesse per gloriam quærebat. Præterea dicitur irremissibile peccatum diaboli ratione excellentiæ status angelici. Sicut enim Dominus protestatur
Gen. vi, 3. in Genesi, Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est; sic per oppositum dici potest, Permanebit spiritus indignationis divinæ in æternum in spiritu maligno, quoniam spiritus est. Item D ratione excellentiæ sui status. Angeli quippe adhærentes bono aut malo, immutabiliter adhæserunt. Quemadmodum enim ait Gregorius : Angeli erant natura mutabiles, quatenus aut sua sponte caderent, aut ex arbitrio starent; sed hanc standi mutabilitatem vicerunt immutabilitate angeli boni. Ideo quemadmodum angeli boni acceperunt immutabilitatem in bono, quia steterunt in eo; sic per oppositum alii obtinuerunt immutabilitatem in malo, quia conversi sunt ad malum. Est ergo peccatum diaboli irremissibile ratione status præfati, videlicet ratione status excellentiæ suæ.

Denique peccatum propter aliud dicitur irremissibile, et propter aliud irremediabile. Irremissibile enim dicitur, quia ex parte sui non habet causam motivam ad remissionem; irremediabile vero, quoniam nec per se neque per alium est susceptivum remedii. Peccatum equidem originale remediabile fuit per alium : sicut enim homo contraxit illud aliunde, ita per alium fuit impensum remedium. Actuale vero hominis peccatum remediabile est per pœnitentiam : nam sicut homo per se delinquit, ita per datam sibi gratiam satisfacit. Habet namque homo duplicem vertibilitatem, videlicet : primam, ad bonum seu ad malum; secundam, a bono in malum, et a malo in bonum : quoniam anima rationalis est spiritus carni unitus. Angelus vero primam vertibilitatem tantummodo habet. — Hæc Alexander.

In quibus dicit diabolum esse in statu demerendi, videlicet quoad præmium seu potius supplicium accidentale. Dicit quoque gaudium quoddam esse in eo; quod tamen dicit omni amaritudine esse respersum : et concordat præhabitis verbis Ri- p. 365 C'.
chardi.

Antisiodorensis autem in Summa sua, libro secundo : Hujus (inquit) quæstionis solutionem habemus ex verbis B. Dionysii, qui in libro de Divinis nominibus asserit cap. vii.
angelum habere intellectum deiformem, animam vero per discursum et collationem cognoscere. Quumque angelus instar Dei in instanti videat quid agendum, homo vero in tempore, instans autem infinite simplicius atque celerius est tempore; ideo angelus infinite citius conspicit quid agere debeat, quam homo. Unde et peccatum diaboli in infinitum gravius est peccato hominis, ideoque irremissibile et irremediabile est omnino. Hæc Antisiodorensis.

In cujus verbis stare non valet, quod

dicit peccatum angeli in infinitum gravius esse peccato hominis. Anima quoque quædam in instanti intelligere potest et sine collatione, ut prima principia tam operandorum quam speculabilium. Nec illa celeritas cognoscendi instantanea gravat peccatum diaboli infinite. Et sicut actio virtuosa angeli boni non potuit esse intensive meritoria aut virtuosa seu vigorosa in infinitum, ita nec transgressio diaboli fuit infinitæ enormitatis aut infinite demeritoria. Imo sicut potentia omnis creatæ mentis est finita, ita et actio ejus finitæ est virtuositatis aut vitiositatis, finitique meriti sive demeriti : unum vero finitum non excedit aliud finitum, præsertim ejusdem generis, in infinitum.

Amplius Thomas : In dæmone, ait, est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala : cujus malitiæ ipse est causa. Ideo omnis actus naturæ ejus est bonus, actus vero voluntatis ejus est malus. Actum autem contingit esse malum dupliciter : primo, quantum ad substantiam actus, ut fornicari; secundo, quoad modum agentis, ut dare eleemosynam pro laude humana. Itaque dæmones facere queunt actum bonum ex genere, non tamen bona voluntate. Cujus obstinationis ratio diversimode assignatur. Quidam etenim dicunt, quod liberum arbitrium angeli medium est inter divinum et humanum, in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum autem mobile ante et post; angelicum vero est mobile ante, sed immobile postea. Verum hæc ratio præsupponit id cujus causa quæritur, videlicet immobilitatem liberi arbitrii angelorum post electionem. Secundum hoc quoque assignari non posset ratio confirmationis et obstinationis animarum post mortem. — Ideo alii rationem assignant, quia quum angelus sit indivisibilis, ad quodcumque se vertit, se totum convertit. Quæ non videtur sufficere. Nam quamvis indivisibilis sit essentia, tamen divisibilis est virtute, secundum quod virtus ejus se ad multa extendit, et hoc, secundum objecta; atque
A secundum quod magis aut minus alicui applicatur, et hoc, secundum intensionem remissionemve actus. Ideo non oportet quod actio sua procedat ab eo secundum totam suam virtutem, quum sit dominus sui actus. — Alii dicunt, quia homo per alium cecidit, angelus per se. Sed nec hoc videtur sufficere : quia per se vel per alium cadere, circumstantiæ sunt peccati, quæ in infinitum gravare non valent, ita ut peccato recuperabilitas auferatur. Præterea, si homo nunquam reparatus fuisset,
B non tamen ob hoc obstinatus consisteret : ut patet in infidelibus, qui beneficium reparationis non consequuntur, non tamen quælibet eorum actio est peccatum, ut infra dicetur. Ita etsi casus dæmonis sit irreparabilis, non tamen ex hoc sequitur suæ obstinatio voluntatis in malo. — Alii dicunt, quod quia angelus peccavit contra intellectum deiformem, etc., ut supra. Contra quod est, quod intellectus angelicus et ratio humana non improportionabiliter distant, ut irreparabile et reparabile, quia
C utrumque finitum est. — Alia ratio assignatur, quia natura humana fuit tota in homine primo corrupta, etc., ut supra. Sed nec hoc videtur sufficere : quia secundum hoc, si primo homine non peccante, aliquis de filiis ejus peccasset, peccatum ejus irremediabile foret.

Idcirco dicendum, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhærente recto ac debito fini, procedere culpam; sic econverso impossibile est a voluntate inconvertibiliter adhærente fini
D perverso, opus rectum oriri. Peccatum autem voluntatis circa finem contingit dupliciter : primo, ex passione abducente rationem ab actuali finis recti consideratione, et taliter peccans mox pœnitet passione cessante; secundo, ex malitia, quæ secundum Philosophum septimo Ethicorum, corruptiva est finis. Dicitur namque ex malitia peccare, qui ex electione finis perversi peccat : quoniam qualis est secundum habitum, talis ei finis videtur. Quumque error circa finem in operabili-

bus, sit sicut error circa prima principia in A speculativis, circa quæ errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; idcirco sic peccans est impœnitens, ut dicitur septimo Ethicorum. Ergo de peccato nullus potest pœnitere, nisi vel passione cessante. vel habitu remoto quo malum finem elegit. Porro habitum removeri non est possibile nisi in eo qui est in statu viæ et mutabilitatis. Unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viæ, non potest deflecti a fine cui adhæsit, sive sit bonus, sive malus. Finis autem viæ hominis, est B mors sua; finis vero angeli, est terminus suæ electionis qua bono adhæsit aut malo. Hinc sicut homines post mortem confirmantur in bono seu in malo, ita angeli post aversionem vel conversionem. Datur quoque homini longior via quam angelo, quoniam magis distans erat a Deo, oportebatque quod inquirendo in Dei notitiam perveniret. — Hæc Thomas in Scripto.

In quibus insinuari videtur, quod angeli reprobi peccaverunt ex habitu pravo : quod stare non valet, quoniam ante pri- C mum eorum actuale peccatum, non fuit in eis malum culpæ, nec habitus malus. Aut enim fuisset eis innatus, aut acquisitus : si innatus, malitia fuisset eis innata, atque in Creatorem redundaret, quod im-
p. 241 C. probatum est supra; si acquisitus, ergo jam ante peccassent. — Insuper, peccatum voluntatis circa finem non solum contingit ex passione et habitu, sed item ex ignorantia : sicque potest quis pœnitere, nec habitu nec passione cessante, sed ignorantia illa sublata. — Amplius, quod Philo- D sophus asserit, peccantem ex habitu pravo pœnitere non posse : non est intelligendum, quod absolute non possit, alioqui ex necessitate omnino peccaret; sed quia non potest de facili, imo et difficulter raroque pœnitet : juxta quem modum etiam
Matth. XII, 32. quædam peccata in Spiritum Sanctum irremissibilia asseruntur. — Præterea, ista quoque responsio præsupponere videtur quod petitur, utpote quod terminus primæ electionis angeli, sit finis et terminus suæ viæ; nec hoc est aliud dicere nisi quod liberum ejus arbitrium immobilitatur in illa electione, cujus rationem ista non assignat responsio. — Ante demum
narratum est, quemadmodum secundum p. 288 A'.
Thomam, omnes angeli fuerunt creati in caritate et gratia gratum faciente, et immediate se converterunt ad Creatorem per gratuitam dilectionem ac mentalem adhæsionem atque electionem : et ita secundum hæc verba Thomæ nunc recitata, omnes inavertibiliter adhæsissent illi ultimo fini.

Postremo, hæc S. Thomæ responsio pro magna parte concordat præhabitæ responsioni Bonaventuræ; cujus tamen responsio in hoc plenior clariorque videtur, quod rationem assignat cur terminus viæ angeli est prima illa ejus electio seu ruina, hominis vero, mors : cujus rei rationem et causam dicit esse supergloriosissimi Creatoris dispositionem ac placitum.

Denique in prima parte Summæ, quæ-
stione sexagesima quarta, sanctus disseruit art. 2.
Doctor : Origenis positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti in bonum et in malum, dempta anima Christi propter unionem cum Verbo. Sed hæc positio tollit veram felicitatem a Sanctis, quia stabilitas, imo et securitas æternalis, est de ratione bea-
titudinis : unde et vita æterna vocatur. Matth. XXV, 46.
Contrariatur etiam auctoritati ac veritati Scripturæ, quæ reprobos in æternum damnandos, electos vero in æternum salvandos pronuntiat. Hinc ista positio est tanquam erronea confutanda; tenendumque est firmiter secundum fidem catholicam, quod voluntas angelorum sanctorum est confirmata in bono, et voluntas dæmonum obstinata in malo.

Causam vero obstinationis istius oportet accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ status. Hoc est enim hominibus mors, quod angelis casus, ut protulit Damascenus. Omnia autem peccata, quantumlibet gravia, sunt hominibus ante mortem remissibilia, non postea. Ita-

A que ad inquirendum causam obstinationis istius, pensandum quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus quippe sensitivus, est boni particularis; voluntas vero, universalis : quemadmodum sensus apprehensivus est singularium, intellectus universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, quemadmodum nos prima principia; homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discur- B rendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, tanquam potens ab illo recedere, et contrario adhærere; sed voluntas angeli fixe immobiliterque adhæret. Ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere huic et ejus opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam adhæsit, immobiliter adhæret. Ideo angeli boni semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali vero peccan- C tes, sunt in peccato obstinati. — Hæc Thomas. Ex quibus verbis rursus videtur, quod si angeli reprobi Deo unquam per actualem caritatis dilectionem adhæsissent, nunquam fuissent ab eo aversi.

Cf. p. 328 B. Insuper, quum dicat ceteros angelos reprobos suggestione peccasse Luciferi, ex quo sequi videtur eos reparabiles esse, juxta quod quidam dicunt Sanctorum, etiam Gregorius et Bernardus, ideo primos parentes liberabiles fuisse, quia per- ad 4um. suasione peccaverunt diaboli; respondet, D hoc non esse totam reparabilitatis redemptionisque causam.

De his etiam scribit B. Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto circa fi- cap. 92-95. nem. Ex quibus multa accipi queunt ad horum declarationem accommoda : quæ tamen ad quartum Sententiarum plus pertinent; et ibi, si Deus concesserit, indu-

[illegible] demum Petri de his, in præha- [illegible]is Thomæ totaliter continentur. Sed Petrus ad nullam opinionum tactarum declinat.

Porro scripta Richardi in præinducta positione Bonaventuræ contenta sunt. Et ipse Richardus causam irrecuperabilitatis atque impœnitentiæ dæmonum tradens, plures rationes de hoc præhabitas in unum commassat, quasi unaquæque earum per se non sit sufficiens, sed omnes seu plures simul acceptæ, una cum dispositione providentiæ Dei, sapientissime rationabiliterque instituentis ut via angelorum terminaretur in prima eorum electione, nec postea eis daretur auxilium redeundi. Præcipue autem commendat Richardus rationem illam expressam ex parte simplicitatis naturæ angelicæ, ita quod diabolus se toto convertit conatu ad suam ambitionem, sicut et angeli electi ad divinam adhæsionem. Per quod solvi posset objectio contra hanc causam adducta, videlicet quod diabolus quamvis sit simplex in natura, tamen est multiplex in virtute, et dominus sui actus : idcirco non oportuisse quod toto conatu se ad vanitatem converterit. Sed et Thomas objectionem hanc faciens, nihilo minus fatetur (ut infra dicetur) quod angeli quo erant altioris naturæ, tanto eminentioris facti sunt gloriæ : quia videlicet toto conatu se converterunt aut averterunt. Unde et ratio illa multum videtur fecisse ad obstinationem impœnitentiamque diaboli. Propter quod et Albertus eam alicubi tangit.

Qui et hic contestatur : Obstinatio dupliciter sumitur. Primo, pro immobili affectu Summ. th. 2a part. q. 25. in malo. Sicque procedit a voluntate diaboli indurata, nec timore pœnarum retrahitur, nec pietate mollitur, juxta illud in Job : Ecce cor ejus ut lapis indurabitur, Job XLI, 15. et stringetur quasi malleatoris incus. Secundo sumitur pro pœna, videlicet pro non posse redire ad bonum : quod est maxima pœna. Et ita a Deo est, et inflicta est justo ejus judicio, quemadmodum omnis pœna pro peccato inflicta, a Dei procedit judicio. Nempe justissimum fuit quod angelus qui deiformis erat intellectus, et nihil in

se habuit quod ad vitium inclinaret, sed propria spontanea electione malum elegit, in eodem immobilis permaneret. Itaque prout obstinatio ista est pœna punitiva, est sapientis effectus, nec creaturam facit deteriorem aut turpiorem, sed meliorem ac pulchriorem. Iniquitas namque impunita, est turpis; punita vero, resplendet decore justitiæ : sicut sanctus ait Ambrosius, quod fur pulcher est in patibulo, et Judas residet in inferno velut carbunculi gemmula in auro. — Hinc loquitur Prosper in libro de Vita contemplativa : Angeli qui se contra Creatorem typho letalis superbiæ hostiliter erexerunt, de superna cœli regione projecti sunt : quos divina sententia eo judicio condemnavit, ut quia noluerunt perseverare quum possent, nec velint reparari nec possint. Siquidem prævaricationis eorum demeritum fuit, quod irrevocabilis judicii animadversione percussi sunt; et ad damnationem justissimam profecto pertinuit, quod facultatem redeundi ac voluntatem penitus amiserunt. Hæc Albertus.

quæst. 67. Qui et in libro de IV Coæquævis : Propria (inquit) causa confirmationis dæmonum in peccato, est eorum voluntas : quoniam ratio eorum sic est creata, quod est boni et mali, propter bonum eligendum, et propter summum bonum adipiscendum. Unde dum illud acquirit, tunc non est amplius boni et mali, sed stat in illo, sicque est indeflexa ab illo. Voluntas quippe quamdiu in via est, quamvis declinet ad culpam, non tamen induratur sic in ea ut aliud affectare non valeat nisi culpam; quæ vero est in termino viæ, nil amplius vult quam peccatum. — Hinc Anselmus in libro de Casu diaboli : Angeli (ait) qui maluerunt illud plus quod Deus eis nondum dare volebat, quam stare in justitia in qua creati erant, eadem justitia judicante, et illud propter quod illam contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum, amiserunt. Sic ergo discreti sunt angeli, ut inhærentes justitiæ, nullum bonum velle possint quo non gaudeant; et deserentes illam, nullum bonum velle queant quo non careant. — Hæc Albertus ibi. Tamen ut supra in verbis Thomæ est tactum, in his præsupponitur id cujus ratio petitur, utpote quod dæmones prima electione sua ponuntur in termino. p. 375 D.

Concordat prædictis Udalricus in Summa sua, libro quarto : Obdurationis dæmonum et omnium damnatorum causa, est quoniam ipse qui ait, Sine me nihil potestis facere, dum deserit hominem in hac vita, mox sequitur casus in culpam, secundum id Psalmi : Dimisi eos secundum desideria cordis ipsorum, ibunt in adinventionibus suis; et illud Isaiæ : Auferam sepem ejus, et erit in direptionem. Quum ergo totaliter deserit qualemcumque rationalem creaturam quantum ad omne ordinativum in bonum, non potest affectus creaturæ talis consurgere in aliquod bonum, sed semper ad malum : et hoc est in termino viæ, qui est homini mors, et angelo casus. — Hinc diabolus habere non potest bonam voluntatem, nec opus bonum : quia quod vult, aut semper est malum; aut si est bonum, tamen vult illud male, aut vult illud imperfecta voluntate, quæ nunquam pertingit ad actum completum nisi sub ratione malitiæ : quemadmodum S. Dionysius ait quarto capitulo de Divinis nominibus, quod dæmones naturaliter appetunt bonum, videlicet esse, vivere, intelligere; sed naturalis iste appetitus non procedit in actum nisi cum deformitate deliberativæ voluntatis, qua hæc volunt habere ad usum peccandi. Unde B. Dionysius ibi præmisit, quod ipsi non vident sua naturalia dona, claudentes suas virtutes boni inspectivas, ne scilicet videant ad bonum usum, sed malum. Vel agit ex necessitate naturæ : sicut synderesis sua remurmurat malo, quia in ipsa sunt scripta naturalia juris præcepta, quæ necessario renituntur suo contrario; nec aliter esset in eis conscientiæ vermis. Aut ex coactione divinæ potentiæ : quemadmodum ex Christi imperio de obsessis exivit corporibus. Aut timore servili, secundum illud Jacobi : Dæmones

(Joann. xv, 5. — Ps. lxxx, 13. — Is. v, 5. — Marc. ix, 45. — Matth. viii, 16. — Jacob. ii, 19.)

que ad inquirendum causam obstinationis istius, pensandum quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus quippe sensitivus, est boni particularis; voluntas vero, universalis : quemadmodum sensus apprehensivus est singularium, intellectus universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, quemadmodum nos prima principia; homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, tanquam potens ab illo recedere, et contrario adhærere ; sed voluntas angeli fixe immobiliterque adhæret. Ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere huic et ejus opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam adhæsit, immobiliter adhæret. Ideo angeli boni semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali vero peccantes, sunt in peccato obstinati. — Hæc Thomas. Ex quibus verbis rursus videtur, quod si angeli reprobi Deo unquam per actualem caritatis dilectionem adhæsissent, nunquam fuissent ab eo aversi.

Cf. p. 328 B. Insuper, quum dicat ceteros angelos reprobos suggestione peccasse Luciferi, ex quo sequi videtur eos reparabiles esse, juxta quod quidam dicunt Sanctorum, etiam Gregorius et Bernardus, ideo primos parentes liberabiles fuisse, quia persuasione peccaverunt diaboli (ad 4um.); respondet, hoc non esse totam reparabilitatis redemptionisque causam.

De his etiam scribit B. Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto circa finem (cap. 92-95). Ex quibus multa accipi queunt ad horum declarationem accommoda : quæ tamen ad quartum Sententiarum plus pertinent; et ibi, si Deus concesserit, inducentur.

Scripta demum Petri de his, in præhabitis verbis Thomæ totaliter continentur.

A Sed Petrus ad nullam opinionum tactarum declinat.

Porro scripta Richardi in præinducta positione Bonaventuræ contenta sunt. Et ipse Richardus causam irrecuperabilitatis atque impœnitentiæ dæmonum tradens, plures rationes de hoc præhabitas in unum commassat, quasi unaquæque earum per se non sit sufficiens, sed omnes seu plures simul acceptæ, una cum dispositione providentiæ Dei, sapientissime rationabiliterque instituentis ut via angelorum termi-
B naretur in prima eorum electione, nec postea eis daretur auxilium redeundi. Præcipue autem commendat Richardus rationem illam expressam ex parte simplicitatis naturæ angelicæ, ita quod diabolus se toto convertit conatu ad suam ambitionem, sicut et angeli electi ad divinam adhæsionem. Per quod solvi posset objectio contra hanc causam adducta, videlicet quod diabolus quamvis sit simplex in natura, tamen est multiplex in virtute, et dominus sui actus : idcirco non oportuisse
C quod toto conatu se ad vanitatem converterit. Sed et Thomas objectionem hanc faciens, nihilo minus fatetur (ut infra dicetur) quod angeli quo erant altioris naturæ, tanto eminentioris facti sunt gloriæ : quia videlicet toto conatu se converterunt aut averterunt. Unde et ratio illa multum videtur fecisse ad obstinationem impœnitentiamque diaboli. Propter quod et Albertus eam alicubi tangit.

Qui et hic contestatur : Obstinatio dupliciter sumitur. Primo, pro immobili affectu (Summ. th. 2a part. q. 25.)
D in malo. Sicque procedit a voluntate diaboli indurata, nec timore pœnarum retrahitur, nec pietate mollitur, juxta illud in Job : Ecce cor ejus ut lapis indurabitur, (*Job* xli, 15.) et stringetur quasi malleatoris incus. Secundo sumitur pro pœna, videlicet pro non posse redire ad bonum : quod est maxima pœna. Et ita a Deo est, et inflicta est justo ejus judicio, quemadmodum omnis pœna pro peccato inflicta, a Dei procedit judicio. Nempe justissimum fuit quod angelus qui deiformis erat intellectus, et nihil in

se habuit quod ad vitium inclinaret, sed propria spontanea electione malum elegit, in eodem immobilis permaneret. Itaque prout obstinatio ista est pœna punitiva, est sapientis effectus, nec creaturam facit deteriorem aut turpiorem, sed meliorem ac pulchriorem. Iniquitas namque impunita, est turpis; punita vero, resplendet decore justitiæ : sicut sanctus ait Ambrosius, quod fur pulcher est in patibulo, et Judas residet in inferno velut carbunculi gemmula in auro. — Hinc loquitur Prosper in libro de Vita contemplativa : Angeli qui se contra Creatorem typho letalis superbiæ hostiliter erexerunt, de superna cœli regione projecti sunt : quos divina sententia eo judicio condemnavit, ut quia noluerunt perseverare quum possent, nec velint reparari nec possint. Siquidem prævaricationis eorum demeritum fuit, quod irrevocabilis judicii animadversione percussi sunt; et ad damnationem justissimam profecto pertinuit, quod facultatem redeundi ac voluntatem penitus amiserunt. Hæc Albertus.

quæst. 67. Qui et in libro de IV Coæquævis : Propria (inquit) causa confirmationis dæmonum in peccato, est eorum voluntas : quoniam ratio eorum sic est creata, quod est boni et mali, propter bonum eligendum, et propter summum bonum adipiscendum. Unde dum illud acquirit, tunc non est amplius boni et mali, sed stat in illo, sicque est indeflexa ab illo. Voluntas quippe quamdiu in via est, quamvis declinet ad culpam, non tamen induratur sic in ea ut aliud affectare non valeat nisi culpam; quæ vero est in termino viæ, nil amplius vult quam peccatum. — Hinc Anselmus in libro de Casu diaboli : Angeli (ait) qui maluerunt illud plus quod Deus eis nondum dare volebat, quam stare in justitia in qua creati erant, eadem justitia judicante, et illud propter quod illam contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum, amiserunt. Sic ergo discreti sunt angeli, ut inhærentes justitiæ, nullum bonum velle possint quo non gau-

A deant; et deserentes illam, nullum bonum velle queant quo non careant. — Hæc Albertus ibi. Tamen ut supra in verbis Thomæ est tactum, in his præsupponitur id cujus ratio petitur, utpote quod dæmones prima electione sua ponuntur in termino. p. 375 D.

Concordat prædictis Udalricus in Summa sua, libro quarto : Obdurationis dæmonum et omnium damnatorum causa, est quoniam ipse qui ait, Sine me nihil potestis facere, dum deserit hominem in hac vita, mox sequitur casus in culpam, secundum id Psalmi : Dimisi eos secundum desideria cordis ipsorum, ibunt in adinventionibus suis; et illud Isaiæ : Auferam sepem ejus, et erit in direptionem. Quum ergo totaliter deserit qualemcumque rationalem creaturam quantum ad omne ordinativum in bonum, non potest affectus creaturæ talis consurgere in aliquod bonum, sed semper ad malum : et hoc est in termino viæ, qui est homini mors, et angelo casus. — Hinc diabolus habere non potest bonam voluntatem, nec opus bonum : quia quod vult, aut semper est malum; aut si est bonum, tamen vult illud male, aut vult illud imperfecta voluntate, quæ nunquam pertingit ad actum completum nisi sub ratione malitiæ : quemadmodum S. Dionysius ait quarto capitulo de Divinis nominibus, quod dæmones naturaliter appetunt bonum, videlicet esse, vivere, intelligere; sed naturalis iste appetitus non procedit in actum nisi cum deformitate deliberativæ voluntatis, qua hæc volunt habere ad usum peccandi. Unde B. Dionysius ibi præmisit, quod ipsi non vident sua naturalia dona, claudentes suas virtutes boni inspectivas, ne scilicet videant ad bonum usum, sed malum. Vel agit ex necessitate naturæ : sicut synderesis sua remurmurat malo, quia in ipsa sunt scripta naturalia juris præcepta, quæ necessario renituntur suo contrario; nec aliter esset in eis conscientiæ vermis. Aut ex coactione divinæ potentiæ : quemadmodum ex Christi imperio de obsessis exivit corporibus. Aut timore servili, secundum illud Jacobi : Dæmones

Margin notes: B (at "id Psalmi"), C (at "aut semper est malum"), D (at "quod ipsi non vident"); Joann. xv, 5.; Ps. lxxx, 13.; Is. v, 5.; Marc. ix, 45. Matth. viii, 16.; Jacob. ii, 19.

credunt, et contremiscunt. Aut intentione A decipiendi : ut quum vera profert, quatenus falsa commisceat. Ideo Christus eum *Marc.* I,25. obmutescere jussit, etiam quando vera pronuntiavit de se. Paulus quoque spiritum *Act.* XVI,16-18. pythonicum vera de ipso dicentem, ejecit. Aut simili aliqua pravitate, circumstantia, aut fine perverso. Nec causam hujus credo habitum malitiæ, ut multi dicunt : quoniam ille non inclinaret ad omne malum, sed tantum ad opera sibi similia secundum speciem peccati.

Quum ergo relictum sit ei liberum arbi- B trium, patet quod impotentia ista ad bonum non tollit ab eo libertatem arbitrii. Quoniam tamen peccatum vulnerat naturalia quantum ad habilitates eorum ad bonum, idcirco per immobilem malitiæ habitum libertas arbitrii multum in ipso est diminuta quantum ad id in quo præcipue consistit ejus libertas, quod est habilitas ad bonum. Diminuta est autem non per aliquam ablationem, sed per inclinationem ad oppositum, per habitum malitiæ, atque per impotentiam propriæ suæ C naturæ. — Hæc Udalricus.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait : Nec causam hujus credo malitiæ habitum, etc. Quum enim habitus vitiosus ex multis malis actibus generetur, constat dæmones pravis actibus jugiter insistentes, vitiosis habitibus esse repletos. Udalricus quoque in verbis prætacta verba sequentibus, fatetur habitum malitiæ esse in ipsis. Quod ergo ait Udalricus, Non credo causam hujus esse habitum malitiæ, intelligit vel de habitu malitiæ generali, D aut speciali. Non generali, quum subdat : Quoniam ille non inclinaret ad omne malum, sed tantum ad opera sibi similia secundum speciem peccati. Nec potest verificari de habitu malitiæ speciali, quia ad specialia vitia ex specialibus inclinantur habitibus. Ipse quoque Udalricus tales habitus in dæmonibus ponere in verbis prætactis videtur.

Præterea Durandus circa hæc recitat aliorum positiones, specialiter Thomæ, quamvis eum non exprimat. Itaque arguit rationem præinductam quam Thomas assignat p. 374 C. obstinationis diaboli, videlicet, quod sicut impossibile est a voluntate immutabiliter adhærente recto fini, procedere opus pravum; sic econtrario impossibile est a voluntate immutabiliter adhærente pravo fini, procedere opus bonum. Contra quod objicit sic : Non est aliquis finis unus cui omnes malæ voluntates adhærent, sicut est unus finis cui omnes bonæ voluntates adhærent. Neque enim est aliquod summum malum in quo malæ voluntates quietantur, sicut est aliquod summum bonum in quo omnes bonæ voluntates concordant : et tamen hoc ratio illa supponit. Secundo, quia a voluntate adhærente recto fini, potest procedere opus pravum quando non refertur ad finem illum; similiter ex voluntate adhærente pravo fini, potest procedere opus bonum quod non refertur ad illum finem : ut præstituens sibi delectationem adulterinam pro fine, eleemosynam potest conferre non propter finem illum, et bene facit. Hæc Durandus.

Quocirca videtur dicendum, quod non arguit efficaciter, imo nec contra mentem S. Thomæ, et aliorum quorum est illa positio, puta, Alberti, Petri, Udalrici, Richardi. Et dico in primis, quod quamvis non sit aliquod positivum summum malum quod sit essentialiter malum, nec aliquod bonum creatum simpliciter contentativum mentis creatæ : est tamen privative aliquod summum malum, videlicet carentia divinæ visionis; similiter est aliquod summum malum culpæ, ut odium Dei; est item summum malum pœnale. — Rursus, sicut honor et gloria Dei est generalis quidam finis omnium bonorum electorum ac Beatorum, ita est aliquis finis communis omnium pravorum reproborum et damnatorum, ut bono commutabili ultimate inhærere. Nam et Lucifer ac angeli ejus perpetuo et inavertibiliter manent in ea affectione in qua de cœlo ejecti sunt; similiter animæ pravæ in illo affectu in quo a corpore migraverunt. Quod enim in homi-

nibus est mors, hoc in angelis est casus. *Eccle.* xi, 3. Atque ut Salomon fassus est : Ubicumque ceciderit lignum, ibi erit, sive ad austrum, sive ad aquilonem. Hoc tamen sane est intelligendum, prout infra clarius exprimetur. Et de hujusmodi fine ultimato, non de quocumque fine subalternato, præfati doctores loquuntur, et de adhæsione invariabili ad hujusmodi finem. Adhæsio autem invariabilis interruptionem non suscipit. Sed contra hoc Durandus iste inepte assumit, dicendo : A voluntate adhærente recto fini, potest procedere opus pravum, etc. Debuerat quippe sic assumpsisse : A voluntate invariabiliter adhærente, etc. Quæ voluntas omnia sua finaliter refert ad hujusmodi finem suum præcipuum. Et contra hoc non procedunt illæ instantiæ.

Insuper dicit Durandus : Bonitate gratiæ omnis operatio dæmonum caret, quoniam gratiam irrecuperabiliter amiserunt. Quumque malum non sit nisi privatio boni, potest dici, quod omnes actus dæmonum isto modo sunt mali, tamen improprie : quia quum malum sit carentia perfectionis debitæ, gratia autem non est perfectio debita inesse creaturæ, alioqui gratia non esset gratia; ideo ejus carentia facit actum defectuosum, sed non proprie malum.

Circa quæ verba Durandi dico, quod omnis homo, præsertim fidelis adultæ ætatis, tenetur esse in caritate et gratia, quum primum generalissimumque præceptum sit, Deum toto corde diligere : sicque gratia gratum faciens, est perfectio debita inesse creaturæ ex parte præcepti, quia obligatur ad eam; ex parte quoque præcipientis, in quantum Deus requirit eam a *Matth.* xxii, 13. creatura, illum expellens quem non invenerit ea ut veste nuptiali indutum. Non autem est debita creaturæ, quasi ipsa de condigno eam promereatur, vel quasi ejus operibus debeatur, loquendo de gratia prima, quæ de condigno promereri non va- *Ephes.* ii, 8, 9. let, prout ad Ephesios docet Apostolus. Porro Deus eam, sicut et caritatem ac fidem, requirit ab homine : quia si homo quod in se est fecerit, Deus utique eam infundet.

Præterea Scotus sic quærit, utrum angelus malus necessario velit male. Et respondet : Hic ponitur duplex causa continuationis malitiæ in angelis malis. Prima, quoniam angelus apprehendit immobiliter sine discursu; homo autem mobiliter discurrendo, etc., ut supra in Thoma. Secunda, quanto voluntas est perfectior, tanto perfectius se conjungit volibili, ut voluntas separata, præsertim angelica, quæ est omnino perfecte libera. Nostra autem voluntas corpori corruptili unita, libertatem habet diminutam; separata vero, habet majorem. Nostra quoque voluntas separata, vel exsistens in corpore incorruptibili, immobiliter se jungit objecto, ita ut ab illo resilire non valeat, juxta illud Proverbiorum : Impius quum in profundum pec- *Prov.* xviii, 3. catorum venerit, contemnit. Quando ergo voluntas perfecte est libera, electione perfecta præcedente, efficaciter currit in volitum, ponendo in eo finem; veniensque ad obstaculum synderesis, non ibi sistit, sed contemnendo impingit : imo in eam retunditur, ut se retrahere nec velit nec possit velle; velut si ferrum impingatur ossi, retunditur, nec retrahi potest, nec eadem virtute qua immittitur, neque majori. — Istis objicitur : Si voluntas humana ex se redire posset ad justitiam, multo magis voluntas angelica : ergo voluntas angelica nec propter immobilitatem suæ cognitivæ potentiæ, nec propter plenam libertatem ejus, ex hoc quod est separata, est impossibilis ad justitiam reverti postquam peccavit. Vel sic : Anima peccans, in instanti separationis est obstinata, quia est in termino; et non per actum quem tunc elicit, quoniam in eodem instanti in quo separatur, totum compositum corrumpitur, et in illo non intelligit; nec etiam per actum præcedentem illud instans est obstinata, quia tunc fuit viatrix. Vel sic : Si voluntas hominis propter hoc quod habet apprehensionem immobilem, reddit se

obstinatam, vel hoc est dum est in corpore, vel dum est extra corpus. Non primum, quia tunc non habet apprehensionem immobilem, quum sit viatrix. Nec secundum, quoniam in instanti separationis anima obstinatur atque damnatur; nec tunc habet apprehensionem, quia illud est instans corruptionis. Præterea oportet assignare unam communem obstinationis causam in angelo et anima condemnata.

Itaque ad horum solutionem sunt duo videnda : primum, de gradibus bonitatis et malitiæ; secundum, quæ bonitas possit inesse volitioni dæmonis, vel si aliqua malitia necessario insit.

De primo dico, quod ultra bonitatem naturalem volitionis quæ convenit ei in quantum est ens positivum, et convenit cuilibet enti positivo secundum gradum propriæ entitatis, adhuc est triplex bonitas moralis, secundum ordinem se habens: quarum prima dicitur bonitas ex genere; secunda potest dici bonitas virtuosa, seu bonitas ex circumstantia; tertia est bonitas meritoria seu gratuita, sive bonitas ex acceptatione divina in ordine ad præmium. Prima convenit volitioni ex hoc quod ipsa transit super objectum conveniens actui tali secundum dictamen rectæ rationis, et non solum quia est conveniens actui naturaliter, ut sol visioni. Hæc bonitas, quæ est prima bonitas moralis, vocatur bonitas ex genere, quia est quasi materialis respectu boni ulterioris in genere moris. Nam actus ille est quasi formabilis per quamcumque aliam circumstantiam moralem. Secunda bonitas convenit volitioni ex hoc quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis a recta ratione dictatis sibi congruere : quoniam bonum est ex integra causa. Unde istud est bonum in specie moris, quia jam habet omnes differentias morales contrahentes bonum ex genere. Tertia bonitas convenit actui ex hoc quod præsupposita duplici bonitate jam dicta, actus ipse elicitur conformiter principio promerendi, quod est

A caritas seu gratia, sive secundum caritatis et gratiæ inclinationem. — Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia ex opposita ratione accepta, ut facile est pensare. Quælibet quoque malitiarum istarum accipi potest privative et item contrarie respectu suæ bonitatis. Etenim privative accepta, solum privat seu aufert bonitatem sibi oppositam; contrarie vero, ultra carentiam ponit aliquid bonitati repugnans.

Angelum autem malum non est dubium posse habere, imo et habere, volitiones

B multas bonas ex genere, quæ transeunt super objectum conveniens actui suo, puta, amando se, et pœnam odiendo.

Porro volitionem bonam ex caritate seu gratia, non potest habere, intelligendo in sensu composito : quia non simul stant, quod sit malus, et talem habeat bonitatem. Sed in sensu diviso potest ibi negari vel potentia logica, vel realis : si realis, aut illa quæ dicit rationem principii, aut illa quæ est differentia entis, quæ ordinem dicit ad actum. De potentia ergo reali

C videndum est quomodo non habet potentiam quæ est principium ad sic volendum. Ubi dico, quod hoc principium aut intelligitur esse passivum, aut activum. Habet autem passivum principium, quia voluntas sua est quoddam receptivum rectæ volitionis. Quod enim de se est receptivum rectæ volitionis, quamdiu* in se manet, non est non receptivum illius : illa autem voluntas angeli mali aliquando fuit receptiva bonæ volitionis, videlicet ante lapsum. At vero de principio activo respectu rectæ

D volitionis, possumus loqui vel de principio totali volitionis, vel principio partiali. Principium activum partiale est voluntas angeli mali, quæ integra manet in eo, sicut et naturalia alia, et eamdem nunc habet quam in statu innocentiæ habuit. Idcirco non potest ab eo vere negari principium activum partiale volitionis meritoriæ, sed principium totale activum ejusdem : quod principium est voluntas simul cum gratia. — Si vero intelligatur de potentia logica, quæ dicit modum compositionis formatæ

* quandiu idem

ab intellectu, hoc modo impossibilitas potest esse in compositione vel ex repugnantia intrinseca terminorum inter se, vel ex aliquo extrinseco quod requiritur ad hoc quod extrema sint unita. Itaque impossibilitas ista non est ex repugnantia intrinseca extremorum : in subjecto enim non est repugnantia ad prædicatum. Si qua ergo sit hic impossibilitas, erit ex repugnantia alicujus extrinseci ad unionem extremorum istorum : et illud extrinsecum non potest esse nisi Deus, qui solus est gratiæ causa. Ergo impossibile erit angelis malis bene velle, gratiamque habere, quia impossibile est Deum eis gratiam dare. Impossibilitas demum ex parte Dei est duplex, videlicet, ex parte potentiæ ordinatæ, et ex parte potentiæ absolutæ. Absoluta est respectu omnium quæ contradictionem non includunt, et sic non est impossibile Deum ipsis gratiam impertiri. Potentia Dei ordinata, est quæ est conformis in agendo regulis prædeterminatis a divina sapientia, vel potius a voluntate divina, ut sunt regulæ in Scripturis expressæ, videlicet :
Eccle. XI, 3. Ubicumque ceciderit lignum, ibi erit; et,
Is. LXVI, 24. Vermis eorum non morietur, et ignis non
Matth. XXV, 46. exstinguetur; itemque, Ibunt hi in supplicium sempiternum, justi autem in vitam æternam. Ex quibus regulis Augustinus vicesimo primo de Civitate Dei concludit : Certum est Deum nunquam daturum dæmonibus gratiam. Sicque impossibile est eos bene velle, quia impossibile est Deo, loquendo de potentia ordinata, dare gratiam illis.

Consequenter videndum, an possint habere volitionem moraliter seu ex circumstantia et ex specie bonam. Et dicunt quidam quod non, quoniam omnem suam volitionem deformant ex circumstantia aliqua inordinata, referendo illam inordinate ad amorem sui. Habitus quoque in eis est perfecte malus, estque in termino : et ideo omnino inclinat ad malum. — Contra quæ objicitur, quia in eis manet remorsus synderesis, et habent actum naturalem non vitiosum; atque ex libertate sua possunt

A non velle, quia secundum Augustinum, nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, videlicet quantum ad operari. — Hinc videtur posse dici, quod non necessario habent aliquem actum malum, nec loquendo de actu determinato, nec de actu indeterminato seu vago : possunt enim se avertere ab uno actu ad alium. Quamvis ergo non possint habere volitionem moraliter bonam bonitate completa ex circumstantiis singulis, attamen possunt habere eam moraliter bonam boni-
B tate incompleta. — Hæc Scotus.

Qui de his scribit multum diffuse, vel magis prolixe. Et sicut patebit, scripta ejus sunt contra excellentiores doctores communiter, nec rite procedunt. Quod ut clarius innotescat, introducam aliorum scripta de ista materia, ex quibus respondebitur ad nunc tacta.

Itaque Henricus Quodlibeto octavo, quæstione undecima : Quadruplex (inquit) distinguitur bonum, videlicet, naturæ, moris,
C gratiæ, et gloriæ.

Damnatis autem non aufertur bonum naturæ, quatenus in ipsis perseveret malum pœnæ. Unde in Moralibus ait Gregorius: Quamvis diabolus sublimitatis potentiam perdidit, subtilitatem tamen naturæ rationalis non amisit. Et ita sicut habet bonum naturæ, sic habet bonum naturalis actus in sciendo intelligendoque multa vera, naturali scientia; naturali etiam voluntate, in complacendo bono naturæ et fugiendo malum ipsius, imo per synderesim
D et conscientiæ vermem detestando malum culpæ.

Si vero intelligatur quæstio de bono moris, quod consistit in actu deliberativo; dicendum, quod in actu morali sunt duo, videlicet, substantia actus, et forma, quam imponit intentio operantis : quorum primum potest esse in damnatis. — Quantum autem ad formam actus intentionemque finis, dicunt aliqui, quod in actum bonum potest damnatus ex pietate naturali. Quod videtur sentire Augustinus super illud, In *Ps.* VI, 6.

que ad inquirendum causam obstinationis istius, pensandum quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus quippe sensitivus, est boni particularis; voluntas vero, universalis : quemadmodum sensus apprehensivus est singularium, intellectus universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, quemadmodum nos prima principia; homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, tanquam potens ab illo recedere, et contrario adhærere ; sed voluntas angeli fixe immobiliterque adhæret. Ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere huic et ejus opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam adhæsit, immobiliter adhæret. Ideo angeli boni semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali vero peccantes, sunt in peccato obstinati. — Hæc Thomas. Ex quibus verbis rursus videtur, quod si angeli reprobi Deo unquam per actualem caritatis dilectionem adhæsissent, nunquam fuissent ab eo aversi.

Cf. p. 328 B. Insuper, quum dicat ceteros angelos reprobos suggestione peccasse Luciferi, ex quo sequi videtur eos reparabiles esse, juxta quod quidam dicunt Sanctorum, etiam Gregorius et Bernardus, ideo primos parentes liberabiles fuisse, quia per-
ad 4um. suasione peccaverunt diaboli; respondet, hoc non esse totam reparabilitatis redemptionisque causam.

De his etiam scribit B. Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto circa fi-
cap. 92-95. nem. Ex quibus multa accipi queunt ad horum declarationem accommoda : quæ tamen ad quartum Sententiarum plus pertinent; et ibi, si Deus concesserit, inducentur.

Scripta demum Petri de his, in præhabitis verbis Thomæ totaliter continentur. Sed Petrus ad nullam opinionum tactarum declinat.

Porro scripta Richardi in præinducta positione Bonaventuræ contenta sunt. Et ipse Richardus causam irrecuperabilitatis atque impœnitentiæ dæmonum tradens, plures rationes de hoc præhabitas in unum commassat, quasi unaquæque earum per se non sit sufficiens, sed omnes seu plures simul acceptæ, una cum dispositione providentiæ Dei, sapientissime rationabiliterque instituentis ut via angelorum terminaretur in prima eorum electione, nec postea eis daretur auxilium redeundi. Præcipue autem commendat Richardus rationem illam expressam ex parte simplicitatis naturæ angelicæ, ita quod diabolus se toto convertit conatu ad suam ambitionem, sicut et angeli electi ad divinam adhæsionem. Per quod solvi posset objectio contra hanc causam adducta, videlicet quod diabolus quamvis sit simplex in natura, tamen est multiplex in virtute, et dominus sui actus : idcirco non oportuisse quod toto conatu se ad vanitatem converterit. Sed et Thomas objectionem hanc faciens, nihilo minus fatetur (ut infra dicetur) quod angeli quo erant altioris naturæ, tanto eminentioris facti sunt gloriæ : quia videlicet toto conatu se converterunt aut averterunt. Unde et ratio illa multum videtur fecisse ad obstinationem impœnitentiamque diaboli. Propter quod et Albertus eam alicubi tangit.

Qui et hic contestatur : Obstinatio dupli- *Summ. th. 2a part. q. 25.*
citer sumitur. Primo, pro immobili affectu in malo. Sicque procedit a voluntate diaboli indurata, nec timore pœnarum retrahitur, nec pietate mollitur, juxta illud in Job : Ecce cor ejus ut lapis indurabitur, *Job* XLI, 15.
et stringetur quasi malleatoris incus. Secundo sumitur pro pœna, videlicet pro non posse redire ad bonum : quod est maxima pœna. Et ita a Deo est, et inflicta est justo ejus judicio, quemadmodum omnis pœna pro peccato inflicta, a Dei procedit judicio. Nempe justissimum fuit quod angelus qui deiformis erat intellectus, et nihil in

se habuit quod ad vitium inclinaret, sed propria spontanea electione malum elegit, in eodem immobilis permaneret. Itaque prout obstinatio ista est pœna punitiva, est sapientis effectus, nec creaturam facit deteriorem aut turpiorem, sed meliorem ac pulchriorem. Iniquitas namque impunita, est turpis; punita vero, resplendet decore justitiæ : sicut sanctus ait Ambrosius, quod fur pulcher est in patibulo, et Judas residet in inferno velut carbunculi gemmula in auro. — Hinc loquitur Prosper in libro de Vita contemplativa : Angeli qui se contra Creatorem typho letalis superbiæ hostiliter erexerunt, de superna cœli regione projecti sunt : quos divina sententia eo judicio condemnavit, ut quia noluerunt perseverare quum possent, nec velint reparari nec possint. Siquidem prævaricationis eorum demeritum fuit, quod irrevocabilis judicii animadversione percussi sunt; et ad damnationem justissimam profecto pertinuit, quod facultatem redeundi ac voluntatem penitus amiserunt. Hæc Albertus.

quæst. 67. Qui et in libro de IV Coæquævis : Propria (inquit) causa confirmationis dæmonum in peccato, est eorum voluntas : quoniam ratio eorum sic est creata, quod est boni et mali, propter bonum eligendum, et propter summum bonum adipiscendum. Unde dum illud acquirit, tunc non est amplius boni et mali, sed stat in illo, sicque est indeflexa ab illo. Voluntas quippe quamdiu in via est, quamvis declinet ad culpam, non tamen induratur sic in ea ut aliud affectare non valeat nisi culpam; quæ vero est in termino viæ, nil amplius vult quam peccatum. — Hinc Anselmus in libro de Casu diaboli : Angeli (ait) qui maluerunt illud plus quod Deus eis nondum dare volebat, quam stare in justitia in qua creati erant, eadem justitia judicante, et illud propter quod illam contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum, amiserunt. Sic ergo discreti sunt angeli, ut inhærentes justitiæ, nullum bonum velle possint quo non gaudeant; et deserentes illam, nullum bonum velle queant quo non careant. — Hæc Albertus ibi. Tamen ut supra in verbis Thomæ est tactum, in his præsupponitur id cujus ratio petitur, utpote quod dæmones prima electione sua ponuntur in termino. p. 375 D.

Concordat prædictis Udalricus in Summa sua, libro quarto : Obdurationis dæmonum et omnium damnatorum causa, est quoniam ipse qui ait, Sine me nihil potestis facere, dum deserit hominem in hac vita, mox sequitur casus in culpam, secundum id Psalmi : Dimisi eos secundum desideria cordis ipsorum, ibunt in adinventionibus suis; et illud Isaiæ : Auferam sepem ejus, et erit in direptionem. Quum ergo totaliter deserit qualemcumque rationalem creaturam quantum ad omne ordinativum in bonum, non potest affectus creaturæ talis consurgere in aliquod bonum, sed semper ad malum : et hoc est in termino viæ, qui est homini mors, et angelo casus. — Hinc diabolus habere non potest bonam voluntatem, nec opus bonum : quia quod vult, aut semper est malum; aut si est bonum, tamen vult illud male, aut vult illud imperfecta voluntate, quæ nunquam pertingit ad actum completum nisi sub ratione malitiæ : quemadmodum S. Dionysius ait quarto capitulo de Divinis nominibus, quod dæmones naturaliter appetunt bonum, videlicet esse, vivere, intelligere; sed naturalis iste appetitus non procedit in actum nisi cum deformitate deliberativæ voluntatis, qua hæc volunt habere ad usum peccandi. Unde B. Dionysius ibi præmisit, quod ipsi non vident sua naturalia dona, claudentes suas virtutes boni inspectivas, ne scilicet videant ad bonum usum, sed malum. Vel agit ex necessitate naturæ : sicut synderesis sua remurmurat malo, quia in ipsa sunt scripta naturalia juris præcepta, quæ necessario renituntur suo contrario; nec aliter esset in eis conscientiæ vermis. Aut ex coactione divinæ potentiæ : quemadmodum ex Christi imperio de obsessis exivit corporibus. Aut timore servili, secundum illud Jacobi : Dæmones

Joann. xv, 5. Ps. LXXX, 13. Is. v, 5. Marc. IX, 45. Matth. VIII, 16. Jacob. II, 19.

credunt, et contremiscunt. Aut intentione decipiendi : ut quum vera profert, quatenus falsa commisceat. Ideo Christus eum *Marc.* I,25. obmutescere jussit, etiam quando vera pronuntiavit de se. Paulus quoque spiritum *Act.* XVI,16-18. pythonicum vera de ipso dicentem, ejecit. Aut simili aliqua pravitate, circumstantia, aut fine perverso. Nec causam hujus credo habitum malitiæ, ut multi dicunt : quoniam ille non inclinaret ad omne malum, sed tantum ad opera sibi similia secundum speciem peccati.

Quum ergo relictum sit ei liberum arbitrium, patet quod impotentia ista ad bonum non tollit ab eo libertatem arbitrii. Quoniam tamen peccatum vulnerat naturalia quantum ad habilitates eorum ad bonum, idcirco per immobilem malitiæ habitum libertas arbitrii multum in ipso est diminuta quantum ad id in quo præcipue consistit ejus libertas, quod est habilitas ad bonum. Diminuta est autem non per aliquam ablationem, sed per inclinationem ad oppositum, per habitum malitiæ, atque per impotentiam propriæ suæ naturæ. — Hæc Udalricus.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait : Nec causam hujus credo malitiæ habitum, etc. Quum enim habitus vitiosus ex multis malis actibus generetur, constat dæmones pravis actibus jugiter insistentes, vitiosis habitibus esse repletos. Udalricus quoque in verbis prætacta verba sequentibus, fatetur habitum malitiæ esse in ipsis. Quod ergo ait Udalricus, Non credo causam hujus esse habitum malitiæ, intelligit vel de habitu malitiæ generali, aut speciali. Non generali, quum subdat : Quoniam ille non inclinaret ad omne malum, sed tantum ad opera sibi similia secundum speciem peccati. Nec potest verificari de habitu malitiæ speciali, quia ad specialia vitia ex specialibus inclinantur habitibus. Ipse quoque Udalricus tales habitus in dæmonibus ponere in verbis prætactis videtur.

Præterea Durandus circa hæc recitat aliorum positiones, specialiter Thomæ, quam-A vis eum non exprimat. Itaque arguit rationem præinductam quam Thomas assignat p. 374 C. obstinationis diaboli, videlicet, quod sicut impossibile est a voluntate immutabiliter adhærente recto fini, procedere opus pravum; sic econtrario impossibile est a voluntate immutabiliter adhærente pravo fini, procedere opus bonum. Contra quod objicit sic : Non est aliquis finis unus cui omnes malæ voluntates adhærent, sicut est unus finis cui omnes bonæ voluntates adhærent. Neque enim est aliquod summum B malum in quo malæ voluntates quietantur, sicut est aliquod summum bonum in quo omnes bonæ voluntates concordant : et tamen hoc ratio illa supponit. Secundo, quia a voluntate adhærente recto fini, potest procedere opus pravum quando non refertur ad finem illum; similiter ex voluntate adhærente pravo fini, potest procedere opus bonum quod non refertur ad illum finem : ut præstituens sibi delectationem adulterinam pro fine, eleemosynam potest conferre non propter finem C illum, et bene facit. Hæc Durandus.

Quocirca videtur dicendum, quod non arguit efficaciter, imo nec contra mentem S. Thomæ, et aliorum quorum est illa positio, puta, Alberti, Petri, Udalrici, Richardi. Et dico in primis, quod quamvis non sit aliquod positivum summum malum quod sit essentialiter malum, nec aliquod bonum creatum simpliciter contentativum mentis creatæ : est tamen privative aliquod summum malum, videlicet carentia divinæ visionis; similiter est aliquod sum-D mum malum culpæ, ut odium Dei; est item summum malum pœnale. — Rursus, sicut honor et gloria Dei est generalis quidam finis omnium bonorum electorum ac Beatorum, ita est aliquis finis communis omnium pravorum reproborum et damnatorum, ut bono commutabili ultimate inhærere. Nam et Lucifer ac angeli ejus perpetuo et inavertibiliter manent in ea affectione in qua de cœlo ejecti sunt; similiter animæ pravæ in illo affectu in quo a corpore migraverunt. Quod enim in homi-

nibus est mors, hoc in angelis est casus. A
Eccle. XI, 3. Atque ut Salomon fassus est : Ubicumque ceciderit lignum, ibi erit, sive ad austrum, sive ad aquilonem. Hoc tamen sane est intelligendum, prout infra clarius exprimetur. Et de hujusmodi fine ultimato, non de quocumque fine subalternato, præfati doctores loquuntur, et de adhæsione invariabili ad hujusmodi finem. Adhæsio autem invariabilis interruptionem non suscipit. Sed contra hoc Durandus iste inepte assumit, dicendo : A voluntate adhærente recto fini, potest procedere opus pravum, B etc. Debuerat quippe sic assumpsisse : A voluntate invariabiliter adhærente, etc. Quæ voluntas omnia sua finaliter refert ad hujusmodi finem suum præcipuum. Et contra hoc non procedunt illæ instantiæ.

Insuper dicit Durandus : Bonitate gratiæ omnis operatio dæmonum caret, quoniam gratiam irrecuperabiliter amiserunt. Quumque malum non sit nisi privatio boni, potest dici, quod omnes actus dæmonum isto modo sunt mali, tamen improprie : quia C quum malum sit carentia perfectionis debitæ, gratia autem non est perfectio debita inesse creaturæ, alioqui gratia non esset gratia; ideo ejus carentia facit actum defectuosum, sed non proprie malum.

Circa quæ verba Durandi dico, quod omnis homo, præsertim fidelis adultæ ætatis, tenetur esse in caritate et gratia, quum primum generalissimumque præceptum sit, Deum toto corde diligere : sicque gratia gratum faciens, est perfectio debita inesse creaturæ ex parte præcepti, quia D obligatur ad eam; ex parte quoque præcipientis, in quantum Deus requirit eam a
Matth. XXII, 13. creatura, illum expellens quem non invenerit ea ut veste nuptiali indutum. Non autem est debita creaturæ, quasi ipsa de condigno eam promereatur, vel quasi ejus operibus debeatur, loquendo de gratia prima, quæ de condigno promereri non va-
Ephes. II, 8, 9. let, prout ad Ephesios docet Apostolus. Porro Deus eam, sicut et caritatem ac fidem, requirit ab homine : quia si homo quod in se est fecerit, Deus utique eam infundet.

Præterea Scotus sic quærit, utrum angelus malus necessario velit male. Et respondet : Hic ponitur duplex causa continuationis malitiæ in angelis malis. Prima, quoniam angelus apprehendit immobiliter sine discursu; homo autem mobiliter discurrendo, etc., ut supra in Thoma. Secunda, quanto voluntas est perfectior, tanto perfectius se conjungit volibili, ut voluntas separata, præsertim angelica, quæ est omnino perfecte libera. Nostra autem voluntas corpori corruptili unita, libertatem habet diminutam; separata vero, habet majorem. Nostra quoque voluntas separata, vel exsistens in corpore incorruptibili, immobiliter se jungit objecto, ita ut ab illo resilire non valeat, juxta illud Proverbiorum : Impius quum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Quando ergo *Prov.* XVIII, 3.
voluntas perfecte est libera, electione perfecta præcedente, efficaciter currit in volitum, ponendo in eo finem; veniensque ad obstaculum synderesis, non ibi sistit, sed contemnendo impingit : imo in eam retunditur, ut se retrahere nec velit nec possit velle; velut si ferrum impingatur ossi, retunditur, nec retrahi potest, nec eadem virtute qua immittitur, neque majori. — Istis objicitur : Si voluntas humana ex se redire posset ad justitiam, multo magis voluntas angelica : ergo voluntas angelica nec propter immobilitatem suæ cognitivæ potentiæ, nec propter plenam libertatem ejus, ex hoc quod est separata, est impossibilis ad justitiam reverti postquam peccavit. Vel sic : Anima peccans, in instanti separationis est obstinata, quia est in termino; et non per actum quem tunc elicit, quoniam in eodem instanti in quo separatur, totum compositum corrumpitur, et in illo non intelligit; nec etiam per actum præcedentem illud instans est obstinata, quia tunc fuit viatrix. Vel sic : Si voluntas hominis propter hoc quod habet apprehensionem immobilem, reddit se

obstinatam, vel hoc est dum est in corpore, vel dum est extra corpus. Non primum, quia tunc non habet apprehensionem immobilem, quum sit viatrix. Nec secundum, quoniam in instanti separationis anima obstinatur atque damnatur; nec tunc habet apprehensionem, quia illud est instans corruptionis. Præterea oportet assignare unam communem obstinationis causam in angelo et anima condemnata.

Itaque ad horum solutionem sunt duo videnda : primum, de gradibus bonitatis et malitiæ; secundum, quæ bonitas possit inesse volitioni dæmonis, vel si aliqua malitia necessario insit.

De primo dico, quod ultra bonitatem naturalem volitionis quæ convenit ei in quantum est ens positivum, et convenit cuilibet enti positivo secundum gradum propriæ entitatis, adhuc est triplex bonitas moralis, secundum ordinem se habens: quarum prima dicitur bonitas ex genere; secunda potest dici bonitas virtuosa, seu bonitas ex circumstantia; tertia est bonitas meritoria seu gratuita, sive bonitas ex acceptatione divina in ordine ad præmium. Prima convenit volitioni ex hoc quod ipsa transit super objectum conveniens actui tali secundum dictamen rectæ rationis, et non solum quia est conveniens actui naturaliter, ut sol visioni. Hæc bonitas, quæ est prima bonitas moralis, vocatur bonitas ex genere, quia est quasi materialis respectu boni ulterioris in genere moris. Nam actus ille est quasi formabilis per quamcumque aliam circumstantiam moralem. Secunda bonitas convenit volitioni ex hoc quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis a recta ratione dictatis sibi congruere : quoniam bonum est ex integra causa. Unde istud est bonum in specie moris, quia jam habet omnes differentias morales contrahentes bonum ex genere. Tertia bonitas convenit actui ex hoc quod præsupposita duplici bonitate jam dicta, actus ipse elicitur conformiter principio promerendi, quod est A caritas seu gratia, sive secundum caritatis et gratiæ inclinationem. — Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia ex opposita ratione accepta, ut facile est pensare. Quælibet quoque malitiarum istarum accipi potest privative et item contrarie respectu suæ bonitatis. Etenim privative accepta, solum privat seu aufert bonitatem sibi oppositam; contrarie vero, ultra carentiam ponit aliquid bonitati repugnans.

Angelum autem malum non est dubium posse habere, imo et habere, volitiones B multas bonas ex genere, quæ transeunt super objectum conveniens actui suo, puta, amando se, et pœnam odiendo.

Porro volitionem bonam ex caritate seu gratia, non potest habere, intelligendo in sensu composito : quia non simul stant, quod sit malus, et talem habeat bonitatem. Sed in sensu diviso potest ibi negari vel potentia logica, vel realis : si realis, aut illa quæ dicit rationem principii, aut illa quæ est differentia entis, quæ ordinem dicit ad actum. De potentia ergo reali C videndum est quomodo non habet potentiam quæ est principium ad sic volendum. Ubi dico, quod hoc principium aut intelligitur esse passivum, aut activum. Habet autem passivum principium, quia voluntas sua est quoddam receptivum rectæ volitionis. Quod enim de se est receptivum rectæ volitionis, quamdiu* in se manet, non est non receptivum illius : illa autem voluntas angeli mali aliquando fuit receptiva bonæ volitionis, videlicet ante lapsum. At vero de principio activo respectu rectæ D volitionis, possumus loqui vel de principio totali volitionis, vel principio partiali. Principium activum partiale est voluntas angeli mali, quæ integra manet in eo, sicut et naturalia alia, et eamdem nunc habet quam in statu innocentiæ habuit. Idcirco non potest ab eo vere negari principium activum partiale volitionis meritoriæ, sed principium totale activum ejusdem : quod principium est voluntas simul cum gratia. — Si vero intelligatur de potentia logica, quæ dicit modum compositionis formatæ

* quamdiu idem

ab intellectu, hoc modo impossibilitas potest esse in compositione vel ex repugnantia intrinseca terminorum inter se, vel ex aliquo extrinseco quod requiritur ad hoc quod extrema sint unita. Itaque impossibilitas ista non est ex repugnantia intrinseca extremorum : in subjecto enim non est repugnantia ad prædicatum. Si qua ergo sit hic impossibilitas, erit ex repugnantia alicujus extrinseci ad unionem extremorum istorum : et illud extrinsecum non potest esse nisi Deus, qui solus est gratiæ causa. Ergo impossibile erit angelis malis bene velle, gratiamque habere, quia impossibile est Deum eis gratiam dare. Impossibilitas demum ex parte Dei est duplex, videlicet, ex parte potentiæ ordinatæ, et ex parte potentiæ absolutæ. Absoluta est respectu omnium quæ contradictionem non includunt, et sic non est impossibile Deum ipsis gratiam impertiri. Potentia Dei ordinata, est quæ est conformis in agendo regulis prædeterminatis a divina sapientia, vel potius a voluntate divina, ut sunt regulæ in Scripturis expressæ, videlicet :
Eccle. XI, 3. Ubicumque ceciderit lignum, ibi erit; et,
Is. LXVI, 24. Vermis eorum non morietur, et ignis non
Matth. XXV, 46. exstinguetur; itemque, Ibunt hi in supplicium sempiternum, justi autem in vitam æternam. Ex quibus regulis Augustinus vicesimo primo de Civitate Dei concludit : Certum est Deum nunquam daturum dæmonibus gratiam. Sicque impossibile est eos bene velle, quia impossibile est Deo, loquendo de potentia ordinata, dare gratiam illis.

Consequenter videndum, an possint habere volitionem moraliter seu ex circumstantia et ex specie bonam. Et dicunt quidam quod non, quoniam omnem suam volitionem deformant ex circumstantia aliqua inordinata, referendo illam inordinate ad amorem sui. Habitus quoque in eis est perfecte malus, estque in termino : et ideo omnino inclinat ad malum. — Contra quæ objicitur, quia in eis manet remorsus synderesis, et habent actum naturalem non vitiosum; atque ex libertate sua possunt
A non velle, quia secundum Augustinum, nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, videlicet quantum ad operari. — Hinc videtur posse dici, quod non necessario habent aliquem actum malum, nec loquendo de actu determinato, nec de actu indeterminato seu vago : possunt enim se avertere ab uno actu ad alium. Quamvis ergo non possint habere volitionem moraliter bonam bonitate completa ex circumstantiis singulis, attamen possunt habere eam moraliter bonam bonitate incompleta. — Hæc Scotus.

B Qui de his scribit multum diffuse, vel magis prolixe. Et sicut patebit, scripta ejus sunt contra excellentiores doctores communiter, nec rite procedunt. Quod ut clarius innotescat, introducam aliorum scripta de ista materia, ex quibus respondebitur ad nunc tacta.

Itaque Henricus Quodlibeto octavo, quæstione undecima : Quadruplex (inquit) distinguitur bonum, videlicet, naturæ, moris,
C gratiæ, et gloriæ.

Damnatis autem non aufertur bonum naturæ, quatenus in ipsis perseveret malum pœnæ. Unde in Moralibus ait Gregorius: Quamvis diabolus sublimitatis potentiam perdidit, subtilitatem tamen naturæ rationalis non amisit. Et ita sicut habet bonum naturæ, sic habet bonum naturalis actus in sciendo intelligendoque multa vera, naturali scientia; naturali etiam voluntate, in complacendo bono naturæ et fugiendo malum ipsius, imo per synderesim
D et conscientiæ vermem detestando malum culpæ.

Si vero intelligatur quæstio de bono moris, quod consistit in actu deliberativo; dicendum, quod in actu morali sunt duo, videlicet, substantia actus, et forma, quam imponit intentio operantis : quorum primum potest esse in damnatis. — Quantum autem ad formam actus intentionemque finis, dicunt aliqui, quod in actum bonum potest damnatus ex pietate naturali. Quod videtur sentire Augustinus super illud, In *Ps.* VI, 6.

inferno autem quis confitebitur tibi? Sic
Luc. XVI, 27, 28. (inquiens) confessus est in inferno dives ille, adeo ut etiam suos vellet fratres moneri, ut a suis se cohiberent peccatis : quod ex plena deliberatione voluit, sicut ex Evangelio comprobatur. Contrarium tamen videtur sentire Gregorius, octavodecimo Moralium dicens : Omnis voluntas damnati injusta est. Voluntas autem non est injusta, sicut neque justa, nisi ex fine. Idcirco ut mediam viam teneamus in isto, distinguendum quod velle bonum ex deliberatione quis potest dupliciter : primo per se, propter ipsum bonum et ejus amorem ac odium mali; secundo per accidens, propter fugam pœnæ, vel propriæ vel aliorum. Si propriæ, sic dico quod possunt in actum bonum moris, ut velle nunquam peccasse, ne æternaliter punirentur. Quæ tamen voluntas in hoc non est bona bonitate moris, quia nec recognoscunt ex vera pœnitentia illum actum esse malum, nec displicet eis propter se, quia malus, sed solum ratione pœnæ annexæ, quemadmodum et vellent non esse propter acerbitatem pœnæ. Si autem propter fugam pœnæ aliorum, sic posset quis dicere quod nequaquam per se. Imo absolute atque simpliciter omnes damnati homines ac dæmones vellent omnes secum esse damnatos ac puniendos; et ad nullum, neque ad se invicem, neque ad Deum, possunt habere actum amoris deliberatum, sed solum ad se ipsos, statuendo finem suum in se ipsis perverse : imo ad se invicem et ad omnes odium habent summum. Per accidens vero possunt taliter velle alteri bonum : sicque dives ille petiit suos moneri, quia putavit se posse restitui corpori suo, et in eo mitti ad suos, sicque subtrahi a tormentis. Et ita nec per alium a se eos moneri voluit. Unde
Ibid. 29, 30. dicente Abraham, Habent Moysen et Prophetas; respondit : Non, pater, sed si aliquis ex mortuis, etc. Quasi dicat : Per me sic fiat, quia magis idoneus sum ad hoc, et mihi plus credent. Glossa tamen aliter hoc exponit : Servatur (inquiens) diviti ad
A pœnam memoria fratrum quos reliquit, ut de pœna inutiliter amatorum amplius torqueatur. Et videtur Glossa intendere, quod voluit eos converti, ne si secum in locum tormentorum venirent, ex hoc acrius torqueretur ex pœna visa amatorum. Quod videtur sentire Gregorius Nyssenus, dicens : Quasi quodam justo etiam post mortem a vita detinetur affectu carnali. Nam si quis omnino carnalis secundum mentem fiat, nec postquam corpus exuerit removetur a passionibus ejus.

B Sed unde est hoc, quod ex pietate naturali cum deliberatione non possint pro tanto seu in tantum reverti, ut velint bonum moris propter bonum moris per se, aut saltem propter bonum, sicut exsistens hic in peccato mortali hoc potest? Ad quod dicunt aliqui, quod hoc facit alius et alius status horum et illorum. Quod non sufficit : quoniam nulla commutatione facta seu exsistente circa voluntatem, quod potest quis (quantum est ex parte solius voluntatis) in statu uno, potest in alio.
C — Hinc alii dicunt, quod voluntas quanto liberior est atque perfectior, tanto perfectius se immergit seu impingit in volitum. Et ideo natura intellectualis separata a corpore, quum sit omnino libera voluntate, in tantum se involvit, immergit, impingit in volitum, tantoque illi alligatur amore, ut ab illo averti non queat, non coactione aliqua impellente, sed ipsa voluntate immobiliter illi adhærere volente : ut etiam exinde homo in statu innocentiæ propter corporis aliquantulam corruptibi-
D litatem aliqualiter gravetur, neque omnino anima immergat se in volitum per adhæsionem omnimodam; sed separata, aut exsistens in corpore incorruptibili, totaliter se immergit, ut reverti non possit, ut propterea, quod hominibus mors est, hoc dæmonibus casus sit. Juxta quod dicit Gregorius : Idcirco diabolus peccans sine venia est damnatus, quia magnus sine comparatione fuerat creatus. Et hoc, quia secundum magnitudinem suam ex creatione, impegit et immersit se in volitum.

Verumtamen hoc non satis explicat modum quo fiat istud quod quærimus.

Idcirco dicendum (secundum illud Pro-
Prov. xviii, 3. verbiorum, Peccator quum in profundum venerit peccatorum, contemnit), quod quando voluntas est in sua perfecta libertate, habita plena deliberatione, tanta efficacia currit in volitum peccati, ponendo in eo finem, ut veniens ad obstaculum synderesis, nec ibi sistat, sed contemnendo impingat in illam; et ibi retunditur, ut retrahere se nec possit, nec velit, nec possit velle : quemadmodum si ferrum acutum penetrans carnes, in ossibus interioribus retundatur, extrahi non potest. Homo autem viator, quia tanta efficacia impingere nequit, ideo semper potest reverti in bonum.

Porro si fiat sermo de bono gratiæ aut gloriæ, sive quoad habitum, sive quoad actum; sic damnati nunquam valent redire, quia hoc bonum a se habere non possunt, et Deus justo judicio decrevit se nunquam daturum illis bonum gratiæ aut gloriæ. — Quamvis itaque in damnatis sit liberum arbitrium, hoc tamen sua affectione in malum est ita ligatum, ut quamvis libertas sit ibi ut in radice, in effectum tamen non valeat prosilire. — Hæc Henricus.

In cujus verbis videtur obscurum, quod ait divitem illum putasse se posse corpori reddi atque ad suos mitti, in tantum quod non voluit eos per alium admoneri, quum
Luc. xvi, 27. tamen in Evangelio legatur dixisse : Rogo te, pater, ut mittas eum (videlicet Lazarum) in domum patris mei, etc.

Præterea Albertus circa hæc multas inserit quæstiones. Una est, utrum culpa diaboli aliquid secum compatiatur virtutis. Ad quod respondet : Malitia dæmonis nihil virtutis secum compatitur, nec virtutis informis, neque formatæ, nec theologicæ, neque politicæ. — Quumque objicitur,
Jacob. ii, 19. quod credunt et contremiscunt; dicendum, quod nec fidem formatam habent, nec fidem informem. Utraque namque est in voluntate electiva : quia ut loquitur Au-
A gustinus, cetera potest homo nolens, credere autem non potest nisi volens. Utraque quoque fides, ut divinus Dionysius contestatur septimo capitulo de Divinis nominibus, est lumen collocans credentes in prima veritate, et primam veritatem in eis. Credere igitur dæmonum non est actus virtutis fidei, sed illius fidei de qua tertio de Anima fatetur Philosophus, quod opinio rationibus juvata fit fides. Sicque dæmones ratione et experimento suæ pœnæ convicti, credunt Deum esse ultorem
B iniquitatis. Contremiscunt itidem, non timore initiali, imo neque servili. Nam timor servilis retrahit a peccato formidine pœnæ : quamvis (teste Gregorio) in ita timente vivat peccandi voluntas, et sequeretur effectus, si speraretur impunitas. Dæmon autem non cessat a peccato propter pœnam. Quod vero contremiscit timens pœnam atque judicium, est ex naturali timore, qui oritur ex fide de qua dictum est paulo ante. — Præterea, quamvis dæmon sit nobilioris naturæ quam homo, ta-
C men bonum naturæ plus est corruptum in dæmone : quia corruptum est in eo secundum omnia quibus debebat ordinari ad bonum, hoc est, secundum rationem, appetitumque sive voluntatem, et quamcumque apparentiam boni. Nempe secundum rationem, ut quarto capitulo de Divinis nominibus B. Dionysius docet, malum dæmonis est furor irrationabilis, quo irrationabiliter exagitatur atque irascitur contra omne bonum. Secundum appetitum vero, malum ejus est amens concupiscentia :
D quoniam nulla mente frenatus, concupiscit malum, non bonum. Malum vero ipsius quantum ad bonum apparens, est phantasia proterva, non prout phantasia dicitur potentia animæ sensibilis, sed a φαίνω Græce, quod Latine sonat appareo : quoniam contra omne quod apparet in boni specie et ratione, protervit ac repugnat pro posse. Hæc Albertus.

Qui insuper quærit, utrum diabolus jugiter in suo perseveret peccato. Respondet : Appetitus dæmonis potest dupliciter

comparari : primo, ad radicem seu iniquam voluntatem, ex qua procedit appetitio ipsa; secundo, ad objectum sive ad altitudinem Dei, in quam procedit. Et primo modo adhuc dupliciter consideratur, videlicet, quoad voluntatis naturam, et quoad iniquitatem quæ informat voluntatem. Si primo modo, tunc naturæ remorsus contradicit appetitui propter scintillam rationis quæ synderesis nuncupatur : sicque aliquo modo desistit a voluntate iniqua, secundum quod ait Glossa super illud Petri, Ubi angeli fortitudine et virtute quum sint majores : Ibi cruciabuntur iniqui, ubi angeli mali, qui contra Deum superbierant prius, jamque puniti sunt, modo non portant sed magis abjiciunt judicium superbiendi contra Deum, quod exsecrabile est contra ipsos : quia pro illo graviter puniuntur, et territi magnitudine tormentorum, ab illo præsumptionis desistunt judicio. Sed istud est desistere tantum secundum quid. Porro si comparetur ad iniquitatem voluntatis secundum quod iniqua est, quæ naturalem rationem vincit in dæmone et trahit ad actum pravum; tunc adhuc idem usurpat sibi quod prius, non tamen in eodem, sed in simili, ut scilicet in malis habeat potestatem, sicut et Deus in bonis. — Si vero comparetur voluntas ad objectum, rursus dupliciter attenditur. Voluntatis namque objectum est ipsum volitum, et hoc intelligi potest concretum sive conjunctum culpæ tantum, vel conjunctum pœnæ per culpam. Et si primo modo, sic non desistit a voluntate iniqua. Si secundo modo, sic decor justitiæ resultat in culpa punita; quumque displiceat dæmoni omnis decor justitiæ, ideo sic ab iniqua voluntate desistit. Cujus etiam alia ratio est: quia ut dicit Augustinus, pœnam horret bona natura; et quoniam dæmonis natura est bona ac intellectualis, ideo horret pœnam, atque horrore pœnæ aliquando desistit ab actu peccati, quum tamen culpa semper placeat ei. Hæc idem.

II Petr. II, 11.

Qui etiam quærit hic, utrum in omni actu seu motu peccet. De quo infra videbitur.

A Ei quoque quod scribit Albertus, dæmones non habere fidem informem, videtur obviare quod secundum quosdam, omnes angeli ante conversionem et aversionem fuerunt creati in fide (quod etiam Thomas in secunda secundæ, quæstione de fide, tuetur), quoniam erant viatores, poterantque mereri. Imo et multi eorum promeruerunt : quod sine fide non fit. Noverunt etiam Deum esse trinum in personis, ut plurimi attestantur : quod tamen lumine naturali cognoscere non valebant. B Verum de hoc suo loco plenius est dicendum.

quæst. v, art. 1.

Præinductæ autem responsioni Alberti concordat quod Thomas ait in Scripto : In dæmonibus remanet potentia naturalis ad bonum ut remota et indisposita, atque per contrarium habitum depravata : qua potentia possent bene facere, si vellent; sed velle non possunt, quoniam habitus malitiæ ab eorum voluntate removeri non valet, quum jam in statu viæ non sint. — Denique quum in angelis natura sit C bona, oportet quod naturalis appetitus eorum sit bonus : qui tamen per circumstantias depravatur quas apponit deliberativa voluntas, quia vivere volunt sub deformitate peccati, sicut lascivus vult vivere in sua turpi et fœda delectatione. — Aliqui autem opinati sunt, quod synderesis in dæmonibus non remurmurat culpæ, sed pœnæ. Quod non apparet, quoniam impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia juris naturalis principia D : unde oportet ut omni ei remurmuret quod fit contra jus naturale. Sed tamen hoc murmur in dæmonibus est actus naturæ : in eis enim voluntas repugnat perversa, per quam claudunt vires suas cognitivas a boni consideratione. — Quamvis etiam aliqui dicant, quod culpa et pœna dæmonum crescat usque in diem judicii, hoc tamen non videtur, quum non sint in statu viæ : propter quod sicut mutari non possunt in bonum, sic neque in pejus. Hinc dicendum, quod culpa seu

superbia eorum dicitur semper ascendere seu crescere, non quantum ad intensionem malitiæ, sed quantum ad actuum extensionem seu multiplicationem. Essentialis quoque pœna eorum non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multiplicatione damnatorum, sicut est et de beatorum præmio angelorum. — Hæc Thomas : quæ et supra ex Udalrico inducta sunt. Per quæ etiam patet instantiarum solutio.

Hinc item ait in prima parte Summæ, art. 2 ad 5um. quæstione sexagesima quarta : Actus dæmonis duplex est. Unus ex deliberata voluntate procedens : qui proprie nominatur dæmonis actus, et semper est malus, quia etsi aliquando aliquid boni aut veri dicat aut faciat, non tamen bene : ut dum asserit veritatem ut fallat; et dum non voluntarie credit aut confitetur, sed evidentia rerum coactus. Alius dæmonis actus est naturalis : qui potest esse bonus, et attestatur bonitati naturæ. Nihilo minus etiam tali actu bono abutitur in malum. Hæc idem.

Ad quæstionem autem qua quæritur, an diabolus continue peccet, Petrus respondet : Quamvis motus naturæ in diabolo non sit malus, quia natura bona est; attamen omnis motus voluntatis ipsius est malus. Et quia voluntas ejus ab aliquo actu non cessat, id est, semper alicui actui est intenta; ideo a peccato non cessat, aut volendo quod est malum secundum se, aut quod est malum ex circumstantia.

Quod si objiciatur, quia interdum implet præceptum Dei aut sanctorum angelorum vel hominum : quod agendo non peccat. Rursus, quoniam nullus peccat in eo quod vitare non valet : sed diabolus vitare non potest malum. — Dicendum ad primum, quod quamvis non peccet implendo tale præceptum, quantum ad substantiam actus, sicut ad Christi præceptum de obsessis egrediendo, peccat tamen quantum ad modum agendi, quia cum murmure et invite exsequitur. Ad secundum, quod quamvis vitare non queat in universali, potest tamen in singulari, sicut de venialibus quantum ad homines dici solet. — Hæc Petrus.

Verum his objici potest, quia nonnulla Dei et Sanctorum præcepta videtur libenter implere : sicut dum justo ac pio Dei judicio affligit electos, seu quosdam reos occidit, sicut Ananiam et Saphiram, et Act. v. de quibus loquitur Paulus, Quos tradidi I Tim. I, 20. Satanæ; itemque, Congregatis vobis in I Cor. v, 4, 5. unum, tradere hujusmodi in interitum carnis. In talibus tamen peccare censetur, non quia obedit, sed quia perversa intentione aut ex odio seu simili prava circumstantia operatur.

Circa hæc quærit Alexander, an diabolus potuit, an adhuc possit, peccare veniali peccato. Videtur quod sic, quoniam posset unum verbum otiosum proferre. — Respondet : Diabolus non potuit primo peccare venialiter, nec consequenter : primo, propter excellentiam sui status; deinceps, propter animi sui malignitatem. Nec sequitur : potuit peccare mortaliter, ergo et venialiter. Quum enim in tanta fuit claritate, ut Deo posset adhærere immediate, si claritatem suæ cognitionis directa fuisset voluntas secuta; ideo primo recedens, maximo recessit recessu : maximus autem recessus, est recessus per mortale peccatum. Imo primus homo ratione sui status non potuit primo venialiter peccare : unde multo fortius id actum est de primo angelo. — Hæc Alexander. De isto tamen infra plenius inquiretur.

Insuper Antisiodorensis quærit hic, an omnis actio diaboli sit peccatum. In sua responsione videtur a prætactis aliqualiter dissentire : Non omni (dicens) motu suo diabolus peccat, quia non peccat motu pure naturali. — Quumque objicitur quod super illud ad Corinthios, Quæ conventio II Cor. vi, 15. Christi ad Belial? ait Glossa, Christus omnia bene egit, diabolus omnia male : intelligendum est, quod Christus omnia egit bene, id est meritorie; diabolus omnia male, quia nil meritorie. Omnia quoque quæ egit ex libero arbitrio et libere, fecit male. Non autem intelligendum est de his

quæ fecit per violentiam et coactionem, ut de obsessis exeundo corporibus : quod agendo non peccavit, quia non fecit cum murmure, sed ex Dei coactione; nec fuit hoc peccatum, quia non erat ex libertate arbitrii. — Hæc Antisiodorensis. Qui in hac responsione inter cetera dicit : Quum Christus dicitur omnia meritorie egisse, intelligendum est de operibus liberi arbitrii, quoniam motu sensualitatis non meruit Christus, nec motu quo timuit mori, vel quo voluit non mori. Quocirca videtur quia (ut sanctus fatetur Hieronymus) motus et affectiones sensualitatis vel potius sensitivi appetitus in Christo fuerunt potius propassiones quam passiones, quoniam ex prævio rationis judicio atque voluntatis imperio, secundum ordinem et impulsum divini amoris seu caritatis, fuerunt in ipso : ideo meritorii fuisse censentur.

Amplius quærit Antisiodorensis, an credere diaboli sit peccatum. Respondet : Credere diaboli aliquando est peccatum, interdum non. Quando enim credere ejus procedit ex mera libertate, peccatum est : quoniam ex superbia credit, ut Deum impugnet aut ea quæ Dei sunt. Illud vero credere quod extorquetur ab eo per pœnas tantum, vel per solas creaturas immittitur, velit nolit, non est peccatum. Licet autem credat omnia credenda, tamen non habet fidem quæ sit virtus formata vel informis : piget enim eum credere, et murmurat in credendo.

Ulterius quærit hic doctor, utrum diabolus habeat spem, et an peccet sperando. *Job* XL, 28. Videtur quod sic, per illud in Job : Spes ejus frustrabitur eum, et videntibus cunctis præcipitabitur. Glossa quoque Gregorii ait ibidem : Diabolus de misericordia Dei blanda sibi promissione mentitur. Rursus, Gregorius dicit ibi, quod verba illa intelliguntur de membris diaboli. Videtur ergo quod de ipso etiam diabolo possint intelligi.

Ad hoc aliqui dicunt, quod quamvis diabolus æstimet se vehementer puniendum æternaliter, tamen ex præsumptione sperat beatitudinem æternalem. Vel quantum ad hoc sperat beatitudinem et impunitatem, quoniam sperat magnam dilationem diei judicii, diutiusque regnare in impiis quam obtinebit. Attamen posset dici, quemadmodum aliqui dicunt, quod diabolus est tantæ arrogantiæ et obstinationis, quod sperat se habiturum a Deo multa bona, et tandem vitam æternam, quamvis maxime odiat Deum : sicut quis confidit se habiturum multa bona ab homine aliquo quem plurimum odit. — Verum est autem, quod membra diaboli, quamvis modo sint in inferno, aliquam tamen spem habent adhuc. Propter quod, ut est apud Matthæum, in die judicii dicent : Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? Et iterum : Domine, domine, aperi nobis. Utrum vero et diabolus ita speret, nemo potest scire, quum non sit in Scriptura determinatum. — Hæc Antisiodorensis. Cujus dicta recitative commemoro, quoniam quædam incerta continentur in eis : imo multi Sanctorum atque scholasticorum doctorum affirmant, quod damnatis gravissima pœna est quod sciunt se æternaliter in inferno puniendos, et quod in ipsis est desperatio mera.

Matth. VII, 22. *Ibid.* XXV, 11.

Quærit quoque hic doctor, an diabolus velit se esse malum, et utrum velit Deum esse : in quorum solutione prolixus est, ac inserens quædam incerta, idcirco pertranseo.

Richardus etiam tenet, quod diabolus semper seu incessanter est in aliquo actu peccati, quia non habet corpus quo retrahatur ab actu : et quod usque in diem judicii demeretur, atque in die illo a Christo pro quolibet suo actu malo recipiet pœnam.

Postremo Guillelmus libro secundo de Universo, tractatu de dæmonibus : Hæc est (inquit) societas atque connexio virium apprehensivarum ac motivarum nobilium, ut simul meliorentur aut deteriorentur. Manifestum vero jam est innumerabilibus experimentis, vires motivas malignorum

spirituum tanta esse perversitate depravatas, ut nihil boni velle possint principaliter et propter se. Interdum quippe aliqua bona hominibus suggerunt, non quoniam bona sunt aut prosunt, sed ut sint eis in occasionem nocumenti seu mali. Cujus exemplum est, quod hominibus quos noscunt esse instabiles, interdum suggerunt religionis ingressum, quatenus eos in apostasiæ peccatum inducant. Quumque depravatio et obscuratio virium apprehensivarum nobilium, sit ex depravatione et perversione virium motivarum, sequi videtur, quod quanto major est causa depravationis hujusmodi, tanto sit major obscuratio ipsorum. Quumque supremus malignorum spirituum sit maxime depravatus in motivis viribus suis, sequi videtur, quod et in vi intellectiva sit maxime obscuratus : sicque princeps dæmonum insipientissimus esset atque astutia minimus : quod nemo dixit usque adhuc. — Dico ergo, quod depravatio affectivæ seu motivæ, maxime obscurat vim intellectivam propter mutuam propinquitatem et connexionem : quemadmodum in avaro conspicimus, cujus intellectus ex cupiditatis vitio ita obtenebratur, ut pecuniam intellectualiter dijudicare non valeat, an scilicet pecunia appetenda sit propter se, an contemnenda. Imo teterrimum avaritiæ vitium intolerabiliter facit et quasi cogit errare avarum circa pecuniam, in tantum quod unus Italicorum dixit philosophorum : Avaritia est inhærens opinio et quasi insita, quod pecunia per se ipsam sit bona et propter se ipsam appetenda. Hoc ergo est jus ac ordo naturæ intellectualis, ut minus videat et cognoscat rem circa quam depravata est ejus voluntas : et hæc res est Creator omnipotens Deus, naturaliter sanctus et bonus, in quem maxima est ira odiumque diaboli. Ideo illum minime noscit ex ea parte qua illi iratus est eumque odit : quia si odit Deum quoniam justus est, minime cognoscit justitiam ejus ; si in eo quod sapiens est, minime cognoscit sapientiam ejus ;

A eodem modo si in eo quod bonus, et ita de aliis. Quod si quis dicat, quia secundum omnem respectum et modum odit eum princeps hic tenebrarum, ideoque ei ex omni parte ignotissimus est Creator ; verum est hoc, juxta meam intentionem. Vera namque ejus cognitio est assimilatio cognoscentis ad cognitum, juxta quod scriptum est : Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. (I *Joann.* III, 2.) Idcirco impius ille dissimillimus Deo est sua vitiositate. Per effectus autem et opera Dei ipsum co-

B gnoscit : sicut per suam depressionem et pœnam agnoscit Creatoris potestatem et æquitatem. Nihilo minus dico, quod facillimum fuit Deo reservare huic maledicto apostatæ innatam suam notitiam, ac naturale in cognoscendo acumen, et hoc, in gravius ejus tormentum. Hæc Guillelmus.

Nunc perscrutanda sunt breviter præhabita verba Scoti. (p. 379 A' et s.)

Itaque quando sic arguit, Si voluntas humana ex se ad justitiam posset redire,

C multo magis voluntas angelica ; constat quod istud non sequitur. Cujus multiplex ratio est inducta, præsertim quia increata sapientia Creatoris primam electionem angeli statuit esse terminum suæ viæ, hominibus vero mortem. — Quumque assumit, Anima peccans in instanti separationis est obstinata, etc. Dico, quod anima ponitur in termino per ultimum actum suum in corpore, in quo adhuc fuit viatrix, ideoque actu illo meretur aut demeretur : sicque immediate post actum illum amplius non

D est viatrix, neque in statu merendi ; sed redditur obstinata, si viam clausit in malo. Nec inconveniens aut impossibile esse videtur, animam ipso instanti quo separatur a corpore, esse in aliquo actu quo collocetur in termino, ita quod illud instans sit ultimum nunc suæ viationis. — Quum vero sic arguit, Si voluntas hominis propter hoc quod habet apprehensionem immobilem, reddit se obstinatam, vel hoc est dum est in corpore, vel dum est extra corpus ; dico, quod quando est in corpore ;

ad hunc sensum, quod per ultimum actum suum quem habet in corpore, collocatur in termino, ita quod deinceps seu post illud momentum aut instans, non est in via neque in statu merendi, sed immobilitata in ea dispositione seu affectione (hoc est conversione ad Deum, seu aversione ab eo) in qua a corpore emigravit. Et quamvis aliqui dixerunt animam particulari judicio judicari ante egressum de corpore, aliqui in instanti egressionis; tamen, ut in tractatu de Particulari judicio in obitu singulorum probavi, magis videtur tenendum, quod post egressum de corpore, sicut et multi a morte resuscitati, sunt protestati, præsertim quum et Apostolus ad Hebræos testetur : Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium. Aliqui tamen Sancti aut etiam scriptores catholici interdum de hoc loquuntur non multum præcise seu determinate, dicendo quod hoc fiat in morte, id est immediate seu cito post mortem.

Hebr. IX, 27.

Deinceps dum Scotus subjungit, Angelum malum non est dubium posse habere, imo et habere, volitiones multas bonas ex genere, quæ transeunt super objectum conveniens actui suo, puta, amando se, et pœnam odiendo : dico juxta præallegatos doctores, quod hujusmodi actus ut naturales, possunt taliter esse boni; attamen absolute loquendo, et prout ex deliberata voluntate procedunt, sunt vitiosi. Nec dæmones stant in nudo suo amore naturali, sed in amore inordinato ac improbo, ad se perverse reflexo; abutunturque actibus illis, et horrent pœnam non solum ut malum naturæ, sed ut effectum justitiæ. — Insuper quum affirmat, quod diabolus habet passivum principium bonitatis gratuitæ seu virtuosæ, quia voluntas sua est quoddam receptivum rectæ volitionis; negandum est hoc, quia voluntas secundum statum et exsistentiam in qua est, utpote inconvertibiliter aversa a summo bono, non est receptiva rectæ seu justæ volitionis, ut clare ostensum est. Et quum addit probando assumptum, Quod de se est receptivum rectæ volitionis, quamdiu in se manet, non est non receptivum illius; istud videtur valde pueriliter atque debiliter dictum : nam et simili modo posset probare, quod animæ jam finaliter condemnatæ, essent receptivæ conversionis seu rectæ volitionis; similiter angeli sancti perversæ volitionis, cujus ante confirmationem suam fuerant receptivi. Idcirco dicendum, quia quod de se est receptivum rectæ volitionis, quamdiu in se manet, id est in eodem statu seu dispositione, est receptivum illius, non tamen quamdiu manet in se, id est in exsistentia sua. — Hinc quoque erroneum est quod dicit, ab angelo malo non posse negari principium activum partiale ad promerendum, videlicet voluntatem ipsius productivam seu comproductivam bonæ volitionis. Quemadmodum enim voluntas ejus pro statu et dispositione in quibus nunc est, non est bonæ volitionis receptiva, ita nec productiva aut comprincipiativa : quia nec gratiæ est capax, et indurata est in malo.

Ex his facilis habetur responsio ad cetera argumenta istius. Quamvis enim potentia angeli manet integra suo modo, quanquam non parum sit læsa, debilitata, ligata et coarctata, ut patuit; non tamen eadem potest, quia non mansit in statu eodem : et ita est in ea repugnantia intrinseca ex parte subjecti ad bonum virtutis, non tamen innata, sed accidentaliter culpabiliterque contracta. — Quæ autem contra hæc objicit iste, nullius vigoris sunt. Quamvis enim sit in dæmonibus aliquo modo remorsus synderesis et actus naturæ bonus, tamen est adeo debilis, et ita per liberum arbitrium deliberatamque voluntatem repercussus, depravatus, abusus, oppressus, ut idoneitatem non præstet ad actum moraliter bonum. Denique quum finis sit potissima circumstantiarum, et ipsi cuncta ad perversum referant finem, nec aliquam observent circumstantiam ad actum virtutis requisitam, eo modo quo est circumstantia talis, sed si quam materialiter videantur servare, sinistra hoc

agant intentione; ideo nullam possunt habere actionem moraliter bonam, nec bonitate completa, nec incompleta, nec loquendo de actu determinato, neque de actu indeterminato. Quamvis enim non necessario indesinenter insistant huic aut huic actui pravo, seque convertant de uno actu malo ad alium, semper tamen insistunt actui malo, ita quod actui moraliter bono nequeunt inhærere. — Postremo, quod allegat Augustinum dicentem, Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, certum est debere intelligi de voluntate secundum se sumpta, non quoad quemcumque ipsius statum aut qualificationem: alias Beati se possent a Deo avertere.

p. 383 A. Exemplum demum quod Doctor solennis inducit de ferro incusso carni usque ad ossa, etc., multum conveniens est, quamvis alter illud subsannet. Synderesis namque ob suam soliditatem, qua jugiter remurmurat vitiis, recte comparata est ossibus; ceteræ autem vires, actiones seu habitus, quæ facilius cedunt malis, carni rite assimilantur.

Præterea de præhabitis Bonaventura scribit diffuse. Nempe ad istud, utrum in dæmonibus sit malæ voluntatis continuatio, respondet : Contingit de mala voluntate loqui tripliciter. Primo, quantum ad ejus deformitatem : et in ista jugiter manet diabolus. Secundo, quantum ad pronitatem : sic quoque est in dæmonibus pravæ continuatio voluntatis. Tertio, quantum ad actualitatem ipsius : et sic etiam est in diabolo voluntatis iniquæ continuatio quantum ad aliquem actum peccandi; sed non semper quoad actum eumdem, nec quoad idem genus peccati : quia nunc per superbiam, nunc per invidiam peccat, etc.

Insuper ad istud, utrum in dæmonibus sit malæ voluntatis intensio seu augmentum, respondet : De hoc est triplex opinio. Una est, quod sicut in angelis sanctis voluntas bona crevit in prima conversione usque ad terminum, ita quod bonitas eorum amplius non potest crescere in se,

A sed solum in effectibus bonis circa homines ; sic dæmonum voluntas in prima aversione sit aversa in termino, ita quod tantum fuit depravata, quod de cetero in se amplius non depravatur, sed in effectibus malis tantum, quoniam plura mala ex æquali impia voluntate semper efficit. Quumque supplicium non solum respiciat intentionem voluntatis, sed etiam actum exteriorem, ideo gravius punitur diabolus ex malis quæ committit. Secunda opinio est, quod diabolus assidue in malitia cre-
B scit : quia continue peccat, et quotidie novas nocendi excogitat vias. Tertia est, quod in diabolo crescit malitia voluntatis quantum ad vim administrativam, qua convertitur ad hominem, non quantum ad vim contemplativam, qua a Deo simpliciter et necessario est aversus. Virtus enim contemplativa non habuit tempus seu statum merendi, nisi usque ad primam suam electionem inclusive; administrativæ vero virtuti, quia concernit homines, præfixum est tempus merendi usque ad diem judi-
C cii. Ad crementum autem voluntatis malæ sive demeriti, requiritur status merendi vel demerendi.

Postremo circa inducta movet Doctor irrefragabilis plurimas quæstiones, in quarum solutione satis concordat prædictis, præsertim nunc tactis ex Bonaventura. Asserit quoque, quod dæmones nec ante peccatum nec postea habuerunt fidem proprie dictam, qua fit visio specularis; sed habuerunt quamdam credulitatem ex Christi operibus sumptam, quæ est cognitio ac-
D quisita. Et de ista credulitate exponit auctoritates quæ fidem adscribunt dæmonibus. — Ad id demum quod quæritur, an dæmones velint Deum non esse, absolute et bene respondet, quod deliberata voluntate odio Dei repleta, vellent Deum non esse. Ad quod allegat Augustinum, Innocentium quoque Papam, in libro de Miseria conditionis humanæ id contestantem. — Ad hanc autem quæstionem, utrum diabolus habeat spem, respondet quod non, imo certus est de sua damnatione.

Quærit item, an dæmones velint se non esse. Quocirca responsionem recitat aliorum, dicendo : Secundum quosdam, synderesis in dæmonibus exstincta est tribus modis. Primo, quia nec promovet nec promovere potest eos ad bonum. Secundo, quia ex superbia volunt agere contra Deum, quamvis sciant inde acrius se puniri. Tertio, quoniam potius volunt se esse quam non esse, ut pugnent adversus Creatorem : quod et ex magna eorum præsumptione ac dominandi libidine potest procedere. Homines autem damnati mallent non esse. Parvulis vero in limbo melius est sic esse, quam non esse, quoniam nullam actualem habent pœnam.

Postremo quærit, an dæmones nunc tantum puniantur, quantum post diem judicii. Ad quod respondet quod non. Et addit, quod malitia dæmonum intenditur seu augetur, ita quod in malitia crescunt et deteriores fiunt per peccata quæ superaddunt: sicque demerentur usque ad diem judicii. Hinc ait, quod quamvis a principio habeant voluntatem faciendi quodcumque malum, tamen actus additus voluntati auget malitiam. Rursus, determinate volunt modo aliquod malum quod ante non voluerunt. Unde non tantum augetur eorum malitia ex actu, imo etiam ex ipsa voluntate : et sicut angeli boni quamvis confirmati in bono, possunt mereri; sic dæmones quamvis obstinati in malis, possunt magis magisque demereri. Nec obstat quod sunt in statu retributionis : nam possunt esse in statu retributionis ex præcedenti peccato, et esse in statu demerendi ratione ulterioris tormenti. — Hæc Alexander, qui in his a quibusdam præinductis dissentit.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An angeli sancti ita sint in gratia confirmati, ut peccare non valeant, et tamen in ipsis vere permaneat liberum arbitrium.**

Et quod non, eisdem potest rationibus persuaderi quibus in præhabita argumentatum est quæstione, quod scilicet in dæmonibus libertas arbitrii non sit inflexibiliter determinata ac versa ad malum : præsertim quia secundum Philosophum, potentiæ rationales sunt ad opposita; liberum autem arbitrium est rationalis potentia, quum sit rationis ac voluntatis facultas. — Insuper, sicut rationale non fit irrationale, nec temporale æternum ; sic liberum arbitrium ex sua natura mobile et ad utrumque oppositorum flexibile, non videtur posse fieri immobile et inflexibile in uno illorum. — Iterum, in Ecclesiastico scriptum est : Qui potuit transgredi, et non est transgressus. Ergo agere bona cum potentia agendi iniqua, est præcipue commendandum : hoc igitur potissime convenit angelis sanctis. *Eccli. xxxi, 10.*

In contrarium sunt quæ habentur in littera, et quod æterna securitas immobilisque constantia ad beatitudinem spectant.

Ad hoc Thomas respondet : Quemadmodum Deus ex sua habet natura quod peccare non possit, sic angelus et omnes Beati hoc habent ex gratia confirmationis. Principium namque et causa mutabilitatis rei, est potentialitas ejus; nec defectus esse potest in re, nisi per potentiam incompletam. Id ergo cui nil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari potest neque deficere. Illud vero cujus naturæ commiscetur potentia quæ tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari, secundum quod suum esse et complementum non habet nisi ab alio; sed ratione perfectæ receptionis seu actuationis, quæ nihil potentiæ imperfectum relinquit, immobilitatem indeficientiamque sortitur.

Cujus exemplum in naturalibus et intellectualibus patet. In naturalibus namque quibusdam, potentia naturalis omnino

completa est et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent : sicut patet in corporibus cœlestibus, quæ susceptiva non sunt alterius esse aut formæ; unde immunes sunt a privatione, et per consequens a corruptione. In intellectualibus etiam, quum pervenitur ad primum principium per se naturaliter cognitum, terminatur potentialitas rationis ad consensum unius partis cum impossibilitate alterius. — Conformiter est de voluntate angeli beati, ad quam ita se habet lumen gratiæ seu gloriæ ac virtus, sicut forma vel actus in naturalibus; et finis ultimus, sicut primum principium in speculativis. Quumque per lumen gloriæ conjungantur perfecte ultimo fini per plenam fruitionem, bonitate illius toti affecti, in contrarium non queunt deflecti. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstio-
art. 8. ne sexagesima secunda : Angeli, inquit, peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo consistit in hoc, quod Deum per essentiam vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Hinc angelus Deum clare per speciem videns, ita se habet ad Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad rationem boni communem. Impossibile autem est quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit a bono divertere in quantum hujusmodi. Angelus ergo beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum : sic vero volens aut agens, non potest peccare. Hæc in Summa.

lib. I, c. 100. In Summa item contra gentiles multipliciter probat, quod de ratione beatitudinis sit æterna securitas, inavertibilis unio, et contentatio plena, quum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus. Idcirco Beati peccare non possunt.

Consonat Petrus. Qui etiam quærit hic, utrum confirmatio aut obstinatio minuat liberum arbitrium. Respondet : Duplex est libertas arbitrii : quædam essentialis, quæ est a servitute coactionis; quædam accidentalis, quæ est a servitute culpæ atque miseriæ. Quoad primam, æque liberum est arbitrium angelorum ac dæmonum ante ruinam et post. Quoad secundam, liberius est in bonis, et minus liberum in malis. Hæc Petrus.

Richardus quoque concordat responsioni Thomæ in Summa, eamque clarius ponens : Principalis (ait) ratio quare angeli non queunt peccare, est hoc : Sicut voluntas nihil potest eligere nisi sub ratione boni, secundum B. Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, sic nihil potest respuere nisi sub ratione mali seu carentiæ alicujus boni. Et quoniam angeli boni Deum videntes, nihil in ipso sub ratione mali apprehendere valent, et quidquid boni in creatura potest considerari aut desiderari, in Deo in infinitum eminentius perfectiusque conspiciunt, quamvis non secundum eamdem rationem; ideo nihil possunt diligere nisi ipsum aut propter ipsum. Et hanc rationem tangit Anselmus libro de Casu diaboli, dicens : Angeli adeo sunt provecti, et tantum bonum adepti, ut non videant quid amplius velle possint. Isidorus quoque libro primo de Summo bono fatetur : Quamvis angeli mutabiles sint natura, non tamen sinit eos contemplatio mutari divina. Hæc Richardus.

Albertus demum his consonat : Confirmatio, inquiens, angelorum est ex duobus, Summ. th. 2a part. q. 19.
videlicet, ex dono perseverantiæ datæ eis secundum actum a Deo, et ex immobilitate honestatis secundum voluntatem eorum. Quæ immobilitas causatur ex hoc quod voluntas ipsorum conjuncta est ultimo fini : propter quod in his mutabilibus atque mobilibus quæ sunt ad finem, amplius non patiuntur mutabilitatem. Hinc ista necessitas non est coactionis, sed immobilis honestatis ex consecutione ultimi finis, cum additione doni perseverantiæ. — Quod vero Augustinus ait in libro de Civitate Dei contra Tullium, Quidquid est ex voluntate, non est ex necessitate : intelligitur

de voluntate progrediente ad finem per A mutabilia ad finem illum ordinata. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus libro quarto Summæ suæ : Assiduitas (dicens) ministerii angelorum causatur ex confirmatione eorum in Conditoris amore, quo nihil possunt velle nisi divinæ gloriæ incrementum. Est quippe confirmatio bonorum angelorum ad hoc, quod non possunt voluntatem habere malam, sed semper volunt bonum, et bene; aut si nolunt malum*, hoc nolunt bene : quia conformant B omnino voluntatem suam justissimæ voluntati divinæ. Et hoc non posse peccare, non est impotentia, sed grandis potentia, quum habeatur ac sit per accessum ad perfectionem omnipotentiæ divinæ : quia hoc habet creatura per gratiam, quod Deus per naturam. Unde quum perfectio potentiæ non sit minoratio suæ naturæ vel alicujus suæ conditionis naturalis, patet quod voluntas seu arbitrii libertas per hoc in angelis magis est aucta quam diminuta.

* bonum

Denique substantiam hujus confirma- C tionis Augustinus in Enchiridio, atque Hieronymus in tractatu de Filio prodigo, Isidorus quoque, dicunt esse gratiam. Decimo vero Confessionum testatur Augustinus causam hujus confirmationis esse gloriam sempiternam, dicendo : Delectatione felicissimæ contemplationis divinæ suam cohibent mutabilitatem. Et utrumque est verum. Quum enim secundum Tullium, habitus virtutis naturalis sit operativus per modum naturæ, quæ inclinat tantum ad unum, et quasi immobilitat ad oppo- D situm; multo plus convenit hoc gratiæ virtutibusque formatis per gratiam, quæ sunt habitus divini et superessentiales : quod et maxime verum est de caritate, quæ secundum divinum Dionysium, ecstasim facit, id est transpositionem in amatum, et est vinculum perfectionis, perfecte vinciens ac uniens nos cum Deo. Hoc autem imperfecte habent habitus isti modo in via, propter imperfectionem subjecti in statu viæ, secundum cujus subjecti pro-

De Divin. nom. c. IV.

Coloss. III, 14.

portionem exstat perfectio habituum in præsenti. Quumque id quod ex parte est, evacuandum sit adveniente illo quod perfectum est, tunc habitus isti inclinabunt perfectos cum immobilitate ad actus suos, cum impossibilitate ad oppositum : quemadmodum beatissima virgo Maria, Mater Dei, consecrata fuit et sanctificata post conceptionem Filii Dei. Et caritas semper actualiter transponet et transferet amantem in amatum, puta in Deum, ut impleatur præceptum caritatis cum modo diligendi ex toto corde totaque anima, etc. — Hæc Udalricus.

I Cor. XIII, 10.

Deut. VI, 5.

Qui consequenter nititur improbare rationem confirmationis angelorum assignatam a Thoma : Beatitudo, ait, confirmat eos, non propter hoc, quod implendo totam potentiam appetitus, immobilem eum reddat, ut aliqui dicunt, quemadmodum forma cœli totam potentiam materiæ implendo, incorruptibilem eam facit; Beati etenim appetunt multa quæ sunt extra essentialem beatitudinem suam, suorum scilicet corporum glorificationem, Sanctorum multiplicationem, et consimilia : sed potius propter hoc, quod mobile conjunctum perfecto motori, sua virtute vincat non solum ipsum mobile, id est se ipsum, sed etiam omne aliud movens; et nihil in se aliud habens a virtute motiva, necessario movetur secundum virtutem illius motoris. Sed in patria per actum fruitionis, intellectus et appetitus perfecte uniti sunt summo bono, quod est veritas prima, habens virtutem movendi affectum et intellectum ad desiderium sui : quæ virtus vincit omnem affectum et intellectum, et nihil aliud habet in se ratione cujus possint intellectus et affectus non moveri ad ipsum. Ideo intellectus semper necessario movetur ad contemplationem primæ veritatis; et si movetur in aliud, hoc est sub ratione hujus veritatis relucentis in illo. Affectus quoque semper necessario movetur ad summum bonum per fruitionem; et si in aliquid aliud movetur, hoc est in quantum in illo est aliqua participatio hu-

jus boni. — Et hæc ratio ac præcedens, communiter concludunt confirmationem angelorum ac hominum beatorum : hoc dempto, quod in homine duplex est appetitus, quorum unus est sensitivus, qui non movetur directe et immediate a summo bono : unde videri posset, quod secundum ipsum possit homo beatus moveri ad malum. Sed hoc non est verum : quoniam pars sensitiva quæ nunc solum aliqualiter participat rationem, in patria totaliter convertetur ad rationem, accipiens ab ea per redundantiam objectum suæ perfectionis, et non a corpore. Ideo summum bonum per redundantiam eamdem perceptum ab appetitu sensitivo, necessario et immobiliter movet ipsum ad sui desiderium, et retrahit ab omni delectabili secundum corpus. Hæc Udalricus.

Quocirca videtur, quod verbis istis Udalrici non obstantibus, ratio illa Thomæ sit conveniens et subtilis. Increatum enim objectum implet totam potentiam seu virtutem appetitus creati, quantum ad id in quo beatitudo essentialiter est consistens : cujus respectu et comparatione omne aliud in quo accidentalis consistit felicitas, est velut arena exigua, et etiam virtualiter ac supereminenter continetur in summo bono, nec proprie appetitur extra illud, sed in illo et secundum illud, hoc est, intuitu et amore ipsius, et secundum voluntatem ejus, atque per relationem ad ipsum. — Amplius, quod scribit Udalricus, quod summum bonum movet ad se appetitum sensitivum per redundantiam, ita quod retrahit eum ab omni delectabili secundum corpus, non videtur omnifarie verum : quia non retrahit vires sensitivas cognitivas et appetitivas ab intuitu et amore creaturarum quarumdam, quæ et exteriores interioresque sensus, imo et appetitum sensitivum oblectant, sicut potissime sunt Christi humanitas et gloriosissima Virgo. Probabile etiam est, quod in regno illo superno erit laus Dei vocalis, atque (ut puto) suavissimus glorificatorum corporum odor. Verumtamen summum bonum

A sic retrahet sensitivam partem ab his, quod non delectabitur in eis carnaliter neque inordinate, sed ordinatissime, sensibiliter tamen, ac multo intensius quam nunc in quocumque objecto sensibili valeat delectari, sicut et tunc major erit vivacitas virium sensitivarum, et dispositio multo melior earumdem.

Porro quærit hic Bonaventura, utrum confirmatio mutet liberum arbitrium. Respondet, quod mutat illud non quantum ad suam substantiam, sed quantum ad B statum; vel per alia verba, non mutat illud quantum ad esse, sed quantum ad bene esse : quia alium habet nunc statum aliudque complementum quam prius.

Ad istud quoque, utrum obstinatio auferat dæmonibus liberi arbitrii usum, respondet : Usus, prout nunc sufficit, dupliciter sumitur. Uno modo, pro actu elicito a potentia, et ita usus liberi arbitrii, est libere velle sive eligere : sicque in dæmonibus manet, quoniam libere volunt quod volunt. Secundo, pro actu a potentia C elicito ad rectum seu debitum finem : et ita in illis non mansit.

Adhuc quærit hic Doctor, utrum confirmatio vel obstinatio augeat vel minuat libertatis dominium. Respondet : Duplex est dominium : unum quod opponitur coactioni; alterum quod opponitur subjectioni. Primum dominium est libero arbitrio essentiale, quia simpliciter et absolute cogi non potest : ideo nec confirmatione augetur, nec obstinatione minuitur, secundum B. Bernardum libro de Libero D arbitrio, ubi dicit, quod manet libertas voluntatis integra, tam in malis quam in bonis, tam in Creatore quam in creaturis. Dominium autem libertatis oppositum subjectioni seu servituti, in pravis et damnatis depressum est et minutum, utpote vitiis miseriisque subjectum, et ita est obstinatione minoratum; in Beatis vero per confirmationem est auctum : in omnibus tamen Omnipotenti subjectum. — Hæc Bonaventura.

Porro Durandus : Hic, inquit, sunt duo

videnda. Primum est, unde conveniat alicui quod peccare non possit. Secundum est, an illa causa reperiatur in Beatis.

Quantum ad primum dico, quod ex hoc provenit peccatum in electione, quod præcedit aliquis defectus in ratione : defectus, inquam, erroris, vel nescientiæ, vel inconsiderationis. Et ubi non potest esse defectus in ratione, nullo modo potest esse defectus in electione. Quod patet tripliciter. Primo, quia voluntas nunquam peccat nisi eligendo malum, aut respuendo bonum, aut præferendo minus bonum bono majori. Sed nullum istorum potest esse in voluntate nisi præcedente aliquo defectuum prætactorum in ratione. Voluntas enim nil eligit nisi sub ratione boni, nec refutat nisi secundum quod apparet malum. Idcirco non potest voluntas eligere malum refutareve bonum, nisi malum appareat bonum, aut bonum appareat malum : quorum utrumque contingit ex rationis errore seu inconsideratione. — Secundo patet hoc sic : Sicut se habet habitus ad habitum, ita actus ad actum. Sed impossibile est esse habitum aliquem vitiosum in voluntate cum perfecto habitu rationis practicæ. Prudentia namque, quæ est habitus rationis practicæ, coexigit ceteras virtutes morales, quæ et connectuntur in ea, nec cum ipsa potest stare habitus vitiosus, secundum Philosophum. Ergo non potest in voluntate esse actus aliquis vitiosus, nisi in ratione sit actus defectuosus. — Tertio patet hoc sic : Quum voluntas sequatur practicam rationem, actus voluntatis correspondent actibus practicæ rationis. Actus autem rationis practicæ duplex est : unus respectu primorum et universalium principiorum operabilium, utpote, quod bonum est eligendum, malum vero vitandum; alius respectu particularium, quæ deducuntur ex universalibus illis principiis per deliberationem atque consilium. Similiter in voluntate duo sunt actus, prædictis duobus actibus correspondentes : unus sequens universale judicium de agendis; alius deliberationem et con-

A silium sequens de aliquo particulari agibili. Ex his ita arguitur : Quemadmodum se habet primus actus voluntatis ad primum actum rationis, ita secundus ad secundum. Sed primus actus voluntatis non potest esse vitiosus, quoniam primus actus rationis non potest esse defectuosus. Ergo secundus actus voluntatis eligentis aliquid post consilium et deliberationem, nequit vitiosus consistere, nisi secundus actus rationis, qui est deliberare et consiliari, vitiosus exsistat secundum aliquem
B prædictorum defectuum.

Ex quibus patet secundum, videlicet quod Beati non valent peccare, quum in ipsis esse non possit rationis defectus aut error. — Hæc Durandus.

Verum Henricus Quodlibeto primo circa hoc aliter sentiens : Distinguendum est, inquit, de ignorantia rationis et deordinatione voluntatis prout fuerunt in primo homine ex primo peccato, et prout in nobis sunt. Nam primo modo absolute dicendum, quod deordinatio voluntatis fuit cau- quæst. 17.
C sa erroris in ratione. Nescientiam namque potuit primus homo habere ante peccatum, sicut et angelus; non ignorantiam, quum ignorantia sit pœna peccati. — Si vero loquamur de his secundo modo, videlicet prout in nobis sunt, sciendum quod error seu ignorantia rationis in nobis est duplex; similiter deordinatio voluntatis. Quædam est tantum pœnalis, quædam vitiosa. Pœnalis ignorantia est quæ nobis inflicta est ex peccato originali dumtaxat; et idem dicendum de deordinatione vo-
D luntatis consecuta ex ignorantia illa. Culpabilis vero ignorantia est ex negligentia nostra discendi; consimiliter deordinatio voluntatis concomitans. Unde loquitur Augustinus : Non tibi imputatur ad culpam quod ignoras invitus, sed quod negligis quærere quod ignoras. Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte facere volens, non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt; in se autem non sunt peccata : quoniam sicut ratio est

ad capiendum præceptum, ita voluntas ad observandum. Ex quo autem incipit homo esse capax præcepti, incipit posse peccare. Duobus quoque modis peccat : primo, non dando se ad accipiendum seu cognoscendum præcepta ; secundo, non implendo, quum noverit aut merito nosceret.

Itaque ignorantia rationis et deordinatio voluntatis prout in nobis sunt solum pœnales, præcedunt liberi arbitrii usum. Et possumus loqui de eis ut sunt in habitu, aut ut sunt in actu. Si primo modo, sic neutrum ab altero est, sed ambo simul ac naturaliter a parentibus primis contracta sunt. Si secundo modo, quum deordinatio illa voluntatis naturalis sit, non deliberativa, ex prævia apprehensione rationis deordinatæ non venit* : idcirco adhuc in parvulis, si qua est deordinatio in voluntate, venit a rationis errore. Potest quoque cum hoc venire ex passione. Verum deordinatio illa non dicitur liberi arbitrii, quum ut talis, sit in his qui nondum habent liberi arbitrii usum. Statim namque quum quis est capax præcepti, ad ejus notitiam observantiamque tenetur; et mox vitiosæ redduntur ignorantia rationis et deordinatio voluntatis.

* *alias* ex prima... deordinatæ venit

Loquendo ergo de eis ut in nobis sunt vitiosæ, distinguendum est de errore. Aut enim est error ex ignorantia scientiæ debitæ haberi, aut ex obnubilatione scientiæ habitæ. Si primo modo, jam error rationis causatus est a deordinatione voluntatis. Nempe quum ille culpabilis sit, et non habet ortum culpa nisi a voluntate, ut dictum est secundum Augustinum, necesse est causam illius culpæ præcedere ipsam voluntatis deordinationem : et hoc dupliciter, in duplici modo erroris. Uno etenim modo est error rationis ex carentia scientiæ debitæ inesse, quia voluntas non movet rationem ad studendum, et ad inquirendum ea quæ legis sunt et de necessitate salutis. Alio modo, quia voluntas non retrahit rationem a temerario studio, quo cadit in erroris excæcationem. Estque utro-

A que modo voluntatis deordinatio præcedens rationis errorem, ut error ille voluntarius dici mereatur : quia ut tertio libro de Libero arbitrio loquitur Augustinus, nulli homini ablatum est scire utiliter quærere quod inutiliter ignoratur. — Porro si error rationis sit ex obnubilatione scientiæ habitæ, quod contingit ex passionis fervore; de hoc est principaliter difficultas quæstionis istius, scilicet de peccato incontinentis, qui peccat ex passione : de quo dubitatio est, utrum passio prius in-
B ficiat voluntatem pravo consensu, et illa mediante obnubilet rationem ut in suo erret judicio, vel econverso passio illa rationem primo obnubilet ut erret, sicque sequatur deordinatio voluntatis appetentis secundum rationis errantis judicium. Hæc Henricus.

Qui de his scribit multum prolixe, duas recitans opiniones. Quarum una est, quod forma seu species intellectus qua concipitur bonum cognitum sub ratione veri, determinat atque specificat motum volunta-
C tis, ita ut per consilium finito judicio et conclusa sententia rationis de agendis, voluntas immobilitatur, et necessario sequitur rationis dictamen : ut si apprehendatur bonum secundum communem rationem boni, cujusmodi est bonum beatificans, non potest voluntas illud non velle, saltem in generali pro statu vitæ præsentis, in qua non apprehendimus naturam ejus nisi ex particularibus bonis; in futuro autem, in particulari, quando videbimus eum sicuti est. Tenentes istam opinionem, af- *1 Joann.* III, 2.
D firmant quod omnis ordinatio et deordinatio voluntatis procedit ex ordinatione et deordinatione rationis. Rationis autem deordinationem in incontinente, dicunt incipere a passione appetitus sensitivi. Sed istud stare non potest : quoniam primus homo peccavit per voluntatem, nullo præcedente errore in ratione, imo contra determinatum judicium rationis directe agendo, neque ex passione; et si tunc sic fuit, quando voluntas fortior fuit nondum læsa nec passioni subjecta, magis

nunc ita est, quando voluntas debilior facta, difficilius tenet se in rectæ rationis sententia[1].

Dicendum est igitur absolute, et sana fide stante aliter dici non valet, quod omnis deordinatio per errorem in ratione, procedit causaliter ex deordinatione voluntatis per pravam affectionem, non econverso, nisi occasionaliter, in quantum cognitio est prævia ad voluntatem. Non enim inordinate cupimus quæ per cognitionem non capimus. Idcirco ut dicit Philosophus secundo Ethicorum, oportet nos habere circa delectabilia, sicut senes habebant se circa Helenam, dicentes : Fuge, fuge, ne ejus pulchritudine capiaris. Sicque libere poterit agere homo contra certum judicium rationis, ut tertio Ethicorum expresse testatur Philosophus : Videntur (inquiens) non idem, eligere optima, et opinari; sed opinari quidem melius, propter malitiam vero eligere quæ non oportet. Si autem præsit electioni opinio aut sequatur, nihil differt. — Opinio autem Socratis fuit, scientem non posse esse incontinentem, nec aliquem posse agere id quod scit esse malum. Contra quem docet Philosophus qualiter sciens vereque judicans in universali, potest in particulari decipi passione et vinci. — Hæc Henricus.

Cf. p. 305 B', 311 C, etc. De hac materia superius introducta sunt aliqua in his quæ de casu angelorum prolata sunt, ubi ostensum est qualiter culpam voluntatis eorum præcessit inconsideratio aliqua intellectus : quæ tamen in se et secundum se non fuit secundum præallegatos culpabilis. Infra quoque inde tangetur in his quæ de primorum transgressione parentum dicentur, per quod Henrici solvitur argumentum.

Ad objecta dicendum, quod rationalis potentia est oppositorum quantum ad ea

A quæ cadunt sub electione, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de mediis ad illum; et hæc non eliguntur nisi secundum regulam finis quæ est in æstimatione. Ideo circa finem non potest voluntas contrarie se habere, quum nemo posset affectare miseriam neque malum ut tale, imo naturaliter appetit bonum atque beatitudinem : ad quam tamen assequendam diversi diversas eligunt vias, secundum quod per illa æstimant se posse beatitudinem consequi. Hinc
B potest esse error in electione eorum quæ sunt ad finem. Unde apud illos quorum est indeficienter recta æstimatio de fine et universali et particulari, ut apud Beatos, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quæ a fine deordinant. Attamen possunt velle hoc aut illud, quorum neutrum a fine deordinat : sicque salvatur in eis proprietas rationalis potestatis ac libertatis, in quantum possunt hoc facere et non facere, quamvis non possint in ista opposita, bonum et malum. Denique, quam-
C vis libero arbitrio ex sua natura competat quædam mobilitas, non tamen est inconveniens quod per gratiam elevetur ad sublimiorem proprietatem, ita quod immobilitetur in bono et ultimo fine, quum et præfato modo perseveret in eo libertas. Sic quoque teste Apostolo, mortale corpus et homo passibilis induet immortalitatem et impassibilitatem finaliter. — Amplius, voluntas Beatorum non sic determinatur ad unum, quin possit hoc facere et non facere, seu hoc aut illud peragere, nisi in ac-
D tibus conjungentibus fini. Nec inde consequitur quod possit peccare : quoniam posse peccare est impotentiæ, defectuositatis atque miseriæ; et quanto plus quis potest quod sibi non expedit neque laudabile est, tanto miserior impotentiorque probatur, ut et Anselmus fatetur. Postremo, posse transgredi, et non transgredi,

I *Cor.* xv, 53.

Eccli. xxxi, 10.

1 Quod si sic posse agere tunc fuit voluntatis humanæ naturæ, et nunc est, licet debilior voluntas nunc sit in nobis, ut difficilius se teneat in sententia rationis rectæ, passione contrariante, quam tunc, quando nulla passio fuit in homine ante peccatum. (Henricus.)

commendabile est pro statu viatorum : A non quod posse transgredi sit laudandum, sed quia laudabile est potentiam illam a malo compescere et ad bonum convertere.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An dæmones sint acuti scientiis, ita quod in ipsis sit triplex scientia.**

Videtur quod non. Primo, quoniam sicut B voluntas eorum est per malitiam depravata, ita eorum intellectus est multis ac magnis vitiis obscuratus. — Secundo, quo in aliquo est major passionum tumultus, eo obscuratio major, et minus de intelligentiæ luce : passiones namque excæcant mentem, præsertim improbus sui amor et odium Dei. Hæc autem in dæmonibus præabundant : in quibus etiam, teste divino Dionysio, est amens furor, irrationalis concupiscentia, et phantasia proterva. (De Divin. nom. c. IV.) —Tertio, tormentorum acerbitas retrahit mentem a C consideratione acuta : siquidem vehemens occupatio et intentio circa unum, impedit atque diminuit attentionem circa aliud. Sed juxta præhabita, in dæmonibus acerbissima sunt tormenta, etiam acerbiora quam in animabus damnatis : ergo non viget considerationibus eorum intellectus. — Quarto, in Ecclesiaste legitur : Quodcumque potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia, sunt apud inferos. (Eccle. IX, 10.) Per inferos autem intelliguntur damnati, de D quorum numero sunt dæmones, qui et infernum suum, id est ignem tartareum, ubique deferunt secum : ergo omni carent scientia. — Quinto, illud in Psalmo, Draco iste quem formasti ad illudendum ei, a Sanctis exponitur de diabolo, cui a fidelibus faciliter ac frequenter illuditur, dum ejus tentamenta devincunt : ergo videtur rudis et inconsideratus in suis congressibus, non peritus. (Ps. CIII, 26.) — Sexto, illuminatio præsupponit purgationem, ut S. Dionysius (De Eccl. hier. c. IV.) tradit. Quum ergo immundi spiritus in sordibus suis jugiter perseverent, non videntur aliquam habere scientiam ex illuminationibus angelorum, ut in littera tangitur. — Septimo, proficere in scientia per temporis diuturnitatem et experientiam, convenit his qui ex sensitiva notitia ad intellectualem conscendunt. Dæmones autem quum sint incorporales, ita non crescunt notitia.

In oppositum sunt quæ in textu scribuntur, præsertim quod secundum magnum Dionysium, naturalia in dæmonibus integra ac splendidissima permanserunt, inter quæ perspicacitas intelligentiæ computatur. (De Divin. nom. c. IV.)

Circa hæc Alexander multa quærit. Primo, an dæmones sint privati notitia Dei. Respondet : Duplex est cognitio Dei. Una est per hoc quod est lumen incommutabile, in quo cognoscuntur causæ rerum cardinales seu principales, et quo illuminantur corda piorum. Hac cognitione privati sunt dæmones. Alia est cognitio Dei per temporales effectus virtutis divinæ, qui sunt signa atque vestigia ad cognitionem Creatoris seu Redemptoris ducentia : et hanc dæmones habent. Est quoque quædam cognitio Dei per effectus suæ justitiæ, et ita cognoscunt Deum ut judicem. — Hinc in libro nono de Civitate Dei loquitur Augustinus : Innotuit Christus dæmonibus, non per id quod est vita æterna et lumen incommutabile quod illuminat pios, sed per temporalia quædam suæ virtutis effecta, et occultissima signa præsentiæ quæ angelicis sensibus malignorum spirituum potius quam infirmitati humanæ possunt esse conspicua. Et rursus ibidem : Dæmones non æternas temporum causas in Dei Sapientia contemplantur, sed quorumdam nobis occultorum signa* majori experientia multo plura quam homines noscunt. Hæc Alexander.

* sed quorumdam signorum nobis occultorum

Quocirca dicendum, quod dæmones naturali cognitione ab exordio Deum cognoverunt esse vitam æternam et increatam,

atque incommutabile lumen : quod et A philosophis patuit. Cognoscunt etiam Deum naturali notitia non solum per effectus ejus temporales, sed item per spirituales, cœlestes et immateriales ejus effectus, per opera etiam suæ pietatis immensæ, per quam electos angelos viderunt stetisse et gloriam impetrasse, ac multis hominibus clementer esse subventum. Sed ideo dicuntur Deum non cognovisse per hoc quod est æternum et incommutabile lumen vitaque æternalis, quia privati sunt suis demeritis cognitione gratiæ et gloriæ, B et omni formata ac salutari notitia.

Secundo quærit Alexander, qualiter verum sit quod in libro de Gradibus humili-
Is. xiv, 13. tatis scribit Bernardus: Puto per aquilonem reprobandos homines esse designatos; et per sedem, potestatem in illos : quos utique, Lucifer, in præsentia Dei quanto ceteris perspicacior, prævidens nullo sapientiæ radio coruscantes, nullo spiritus amore ferventes, velut vacuum repereris locum, affectasti super illos dominium. — Ad hoc Alexander respondet : Si aliquam habuit C angelus ille cognitionem de rebus in præsentia Dei quantum ad primum suum statum, non credo quod modo habeat illum modum cognitionis; sed quod post casum cognoscit, a parte cognoscit inferiori, videlicet ex creatis. Qualis autem fuerit illa cognitio, non plene video ex Scripturis. Unde si illa cognitio aliqua fuit, fuit naturæ primitus institutæ. Et quamvis naturam habeat adhuc eamdem, non tamen cum omni modo cognoscendi quo tunc cognovit. Tunc quippe cognoscere potuit D a parte superiori et parte inferiori; nunc autem ita conversa est cognitio, ut principium cognoscendi sit tantum a parte inferiori, et privetur modo superiori. Hæc Alexander. — De hac autem auctoritate S. Bernardi etiam supra facta est mentio.

Tertio quærit hic doctor, an dæmones cognoverunt mysterium sapientiæ Dei de incarnatione adventuque Christi esse impletum, hoc est ipsum Filium Dei venisse in carne. Videtur quod non, per illud Apostoli: Si cognovissent, nunquam Dominum I Cor. ii, 8.
gloriæ crucifixissent, id est, ad crucifigendum instigassent. — Ad hoc respondet, quod certitudinaliter non cognoverunt hoc, sed potius ex conjecturis et suspicione; vel si certitudinaliter hoc noverunt, hoc fuit ex potentia signorum ipsius : non tamen sciverunt se morte Christi vincendos atque ejiciendos. Hæc Alexander. — Verumtamen ad istud posset ex dictis Augustini et aliorum plenius responderi, sicut et super tertium Deo respondebitur concedente.

Insuper quærit, an cognoscant virtutes. Respondet : Cognoscere virtutes multipliciter accidit. Est enim cognitio quædam virtutis per suam essentiam, quædam per suum effectum; quædam per ejus speciem, et quædam per ejus privationem. Cognoscunt ergo virtutes per earum privationem et effectum, non per earum speciem atque essentiam.

Amplius quærit, an privati sint cognitione rerum in proprio genere. Respondet: Duplex est cognitio rerum in proprio genere : una quæ data fuit angelis a principio, dum res in propriis generibus fuerunt creatæ; alia quæ augetur per experientiam temporum. Prima iterum duplex est : una naturalis, seu cum natura primitus instituta; altera vero ex gratia. Cognitio autem vespertina dicitur illa quæ est cognitio rerum in proprio genere ex gratia: sicque angeli boni habuerunt notitiam rerum in proprio genere. Alio vero modo habuerunt cognitionem rerum in proprio genere angeli ex suo primo statu. Tertio modo, puta per experientiam temporum, sibi acquirunt angeli mali cognitionem. Unde dicit Isidorus, quod dæmones triplici vigent scientia : una, ex subtilitate suæ naturæ; alia, longitudine et experientia temporum; tertia, ex revelatione angelorum sanctorum. — Hæc Alexander.

Bonaventura quoque hic sciscitatur, utrum in dæmonibus deceptio cadat aut error. Respondet: Deceptio seu error venit ex deviatione seu deordinatione judicii.

Judicium autem duplex est in quolibet ratiocinante : unum cognoscendorum, quod est veri sub ratione veri; aliud agendorum, quod est boni sub ratione boni. Primum est intellectus speculativi, nec ad liberum arbitrium pertinet; secundum est intellectus practici, et est pars liberi arbitrii. Primum judicium quamvis in dæmonibus permaneat integrum quantum ad substantiam potentiæ, est tamen per culpam aliquo modo obnubilatum, quoniam errant frequenter judicando de multis, et decipiuntur in multis, præsertim de contingentibus judicando. Aliud vero judicium est in eis omnino subversum, et quantum ad hoc excæcati sunt angeli mali, sicut quantum ad affectum sunt obstinati : et propter istius subversionem judicii, dicuntur tenebra facti, et in reprobum sensum dati.

Quærit etiam idem Doctor, utrum in dæmonibus cadat oblivio circa præterita. Respondet : Actus memoriæ accipi potest per modum habitus, et iste est speciem rei cognitæ retinere; et dicitur esse hic actus per modum habitus, quia continue retinet, magisque notat statum seu conservationem, quam actionem. Alius actus memoriæ est per modum actus, qui est actualiter recordari. Primus actus est naturalis, nec subest voluntati ; nec penes ipsum attenditur meritum sive demeritum. Secundus vero actus memoriæ potest ordinari ad bonum, et item ad malum. Et secundum hunc duplicem modum distinguendum est de oblivione. Nam si dicatur oblivio per oppositum ad speciei retentionem, sic est deletio speciei de memoria, nec convenit dæmonibus. Si vero dicatur per oppositum ad recordationem, sic dicit inhabilitationem ad actum reminiscendi. Quod potest esse bonum, ut dum obliviscimur malorum quæ nobis illata sunt. Potest etiam esse malum, ut dum obliviscimur beneficiorum nobis a Deo collatorum, vel eorum quæ nobis essent utilia ad salutem. Et sic cadit ac cecidit in dæmonibus grandis oblivio, quia obliti sunt suæ salutis
A beneficiorumque Creatoris : malis enim jugiter ac memoriter intendendo, fiunt inhabiles ad recordationem bonorum. — Hæc Bonaventura.

At vero Thomas ad quæstionem motam respondens : Quum (inquit) peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis distare a gratia, oportet in dæmonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quum sint intellectualis naturæ. Cognitio autem eorum de rebus est duplex.
B Quædam enim sunt quorum cognitio per causas naturales aut signa haberi non potest : et talia non cognoscunt nisi supernorum revelatione spirituum. Alia sunt quorum cognitio naturaliter potest haberi ; et hoc dupliciter : vel per causas determinatas ad naturales effectus, et talia noscunt subtilitate suæ naturæ, in quantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi ; vel per aliqua signa ex quibus ut in pluribus potest haberi cognitio alicujus, quemadmodum medici prænosti-
C cant de sanitate et morte : et talia dæmones noscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries concurrerunt tales effectus.

Revelatio demum quæ fit dæmonibus ab angelis sanctis, non requirit in dæmonibus puritatem virtutis et gratiæ : quia non fit per modum illuminationis, ita quod intellectuale lumen dæmonis vigoretur per applicationem claritatis angelici luminis ; sed per modum locutionis, ita quod sibi exponuntur cognoscibilia quæ-
D dam per modum quo prius non exponebantur. — Rursus, quamvis in dæmonibus non sit sensitiva cognitio, propter quod a rebus cognitionem non accipiunt, acuitur tamen eorum scientia longitudine temporum. Per species enim rerum quas habent innatas, cognoscunt res et quæ in eis sunt, quando causa determinatur ad effectum ; sed antequam ad effectum determinatur causa contingens, præsertim ad utrumlibet, non est in ea determinate effectus ejus, idcirco non potest in ea co-

gnosci : qui tamen, cognita ipsa causa, cognoscitur quando jam ad effectum est determinata. — Hæc Thomas in Scripto.

A

Præterea in prima parte, quæstione sexa-
art. 1. gesima quarta : Duplex est (ait) cognitio veritatis : una quæ habetur per gratiam, alia per naturam. Et illa per gratiam, duplex est : una tantum speculativa, ut dum alicui quædam divina revelantur secreta; alia affectiva, caritatem inflammans, quæ ad donum sapientiæ proprie pertinet. — Harum trium cognitionum prima in dæmonibus nec ablata est nec diminuta : consequitur enim naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus seu mens; et propter suæ simplicitatem substantiæ, a natura ejus nil abstrahi potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, quemadmodum homo puniri potest subtractione manus aut pedis. Cognitio quoque per gratiam in speculatione consistens, non est totaliter in eis ablata, sed minorata : quoniam de secretis divinis tantum eis revelatur quantum oportet, per angelos aut per quædam temporalia divinæ virtutis effecta, ut nono de Civitate Dei asserit Augustinus; non autem sicut angelis sanctis, quibus plura ac clarius revelantur in Verbo aut per angelos superiores. Tertia autem cognitione sunt omnino privati, sicut et caritate.

B

Cognoscunt etiam quædam per experientiam diuturnam : non quasi a sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus adimpletur similitudo speciei intelligibilis eis concreatæ, aliqua noscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut de præcognitione et scientia angelorum di-
Summ. th. 1ª part. q. LVII, a. 3 ad 3um. ctum est supra. — Mysterium demum regni Dei, quod per Christum impletum est, omnes angeli a principio aliquo modo noverunt, maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi æterni, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen cuncti angeli hoc noverunt perfecte, neque æqualiter. Hinc dæmones, Christo exsistente in mundo, multo minus perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus disseruit, sicut angelis sanctis, qui participata Verbi æternitate fruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia gesta. Si autem perfecte novissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ipsius, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent. — Hæc Thomas in Summa. I Cor. II, 8.

C

Petrus quoque hic contestatur : Duplex est perfectio rationalis seu intellectualis creaturæ, puta, justitia in affectu, et scientia in intellectu. In utraque creati sunt angeli. Sed peccatum opponitur justitiæ, non scientiæ : ideo per peccatum sunt privati justitia, non scientia. — Denique eventuum quidam contingunt semper, quidam frequenter, aliqui raro et indeterminate. Primos dæmones sciunt subtilitate suæ naturæ, ut defectus luminarium; secundos, experientia temporum, ut grandines, tempestates. Ultimos sciunt revelatione angelorum, ut ea quæ dependent ex voluntate humana vel angelica, vel providentia divina. Hæc Petrus.

Quomodo autem sit in dæmonibus oblivio, docet addendo : Triplex est actus officiumque memoriæ, utpote, recipere, retinere, et super speciem receptam converti reminiscendo, hoc est actualiter recordari. Quoad primum et secundum, in dæmone non cadit oblivio; sed quoad tertium, fuit in eo. Non enim convertitur ad considerandum Dei misericordiam suamque culpam, ac consimilia : hic enim actus solus potest esse meritorius, vel ad meritum præparatorius. Unde quoad actum hunc, est in dæmone memoria deformata. Hæc Petrus.

D

Concordat Richardus : Oblivio (dicens) accipi potest primo, prout opponitur actui atque habitui intelligentiæ convertentis se super memoriam; secundo, prout opponitur actui memoriæ tantum, et sic est amissio aliquorum quæ memoria quasi habitualiter ante retinebat : quoniam actus memoriæ in quantum est memoria tantum, est retinere dumtaxat similitudines rerum. Primo autem modo oblivio est in-

telligentiam non converti ut debet super id quod in memoria continetur : et sic in dæmonibus invenitur, quia per obstinationem suam inhabiles facti sunt ad reminiscendum multa bona quorum similitudines intelligibiles in eorum memoria continentur. Secundo modo in dæmonibus non cadit oblivio, quia species ab eorum memoria non delentur : quoniam accidens in subjecto exsistens non corrumpitur, nisi per aliquam corruptionem circa subjectum factam, vel per introductionem alterius accidentis in illud subjectum incompossibilis accidenti præexsistenti, vel per subtractionem virtutis conservantis. Potentia autem memorativa diaboli est incorruptibilis. Species quoque intelligibiles sibi invicem in eadem potentia non repugnant; et qua ratione possunt duæ esse simul, eadem ratione in numero quantumlibet magno : sicut habetur quarto Physicorum, quod qua ratione possunt duo corpora esse simul in loco eodem, eadem ratione possunt in numero quantumcumque magno. Conservatio etiam speciei intelligibilis in memoria diaboli, non dependet ab aliqua virtute creata exteriori : ideo inde nequit deleri. Præterea secundum Philosophum primo de Anima, virtutes seu potentiæ non deteriorantur nisi quoniam organa pejorantur. Unde affirmat, quod si senex haberet organum visus dispositum ut juvenis, videret ut juvenis. Memoria vero diaboli non est potentia organica : non ergo debilitatur, nec deficit in conservando.

Verum his objici posset, quia videtur sequi ex eis, quod nec de memoria nostra intellectiva species intelligibiles delerentur : cujus apparet oppositum ex hoc quod obliviscimur plurimorum. — Dicendum, quod etiam species intelligibiles non delentur de intellectiva memoria hominis : sed quoniam species imaginabiles delentur de organo, quæ secundum legem communem necessariæ sunt ad intelligendum in statu præsenti ; ideo homines multa obliviscuntur. — Hæc Richardus.

A Insuper Henricus Quodlibeto undecimo : In diabolo, inquit, sicut et in angelis bonis, duplex habetur scientia : una a suæ creationis exordio, pure speculativa, circa æterna et circa universales rerum omnium rationes, ei a Deo naturaliter indita; altera ex tempore, practica sive experimentalis, ex factis et contingentibus particularibus acquisita. De prima dico, quod circa eam in dæmonibus nulla cadit oblivio : quoniam sicut integra eis manent naturalia, ita et talis notitia. *quæst. 13.*

B De secunda dico, quod hæc tria differunt, nescientia, ignorantia, et oblivio : quoniam omnis ignorantia et oblivio est nescientia, sed non econtra. Qui enim ignorat aliquid aut oblitus est ejus, nescit illud. Quod vero aliquis nunquam scivit, nescit ; non tamen ignorat illud, neque oblitus est, quoniam nunquam id scivit. Ignorantia quippe et oblivio proprie præsupponunt habitum fuisse, vel ad minus quoad ignorantiam potuisse fuisse. Nescientia autem in dæmone est, quoniam multa scivisset, si stetisset, quæ postea nunquam scivit. C Multa quoque sunt scibilia (imo et scita) Deo de se ipso, quæ a nulla creatura sciri possunt eo modo quo sciuntur a Deo : et sic quoad illa diabolus habet nescientiam. Et si nescientia talis large dicatur oblivio, sic oblivio inest diabolo ex suo demerito, dicente B. Gregorio quarto Moralium, super illud Job, Obscurent eum tenebræ et umbra mortis : *Job III, 5.* Per umbram mortis oblivio debet intelligi; quumque apostata angelus æternæ oblivioni traditur, D umbra mortis obscuratur. — Porro oblivio proprie dicta, est carentia notitiæ prius habitæ, per deletionem interius illius quo [quis] habuit eam, sive hoc dicatur species, sive habitus : et quoniam in diabolo nulla interius potest fieri deletio eorum quæ a natura et ex creatione habuit, ideo proprie in eo non cadit oblivio. — Ignorantia vero causatur tripliciter. Primo, quia quis nescit quod potuit scire ac discere, sed noluit, faciendo aut sponte admittendo quod eum impedivit ab addiscendo,

aut impotentem reddidit ad discendum. Alio modo, quia per deletionem alicujus quo scivit interius, est oblitus simpliciter. Tertio modo, quoniam propter passionem supervenientem non advertit ad tempus. Primo modo dico, quod multa ignorat diabolus quæ Beati nunc sciunt. Secundo modo nihil ignorat diabolus, quemadmodum nec oblitus est. Nempe ut alibi dixi, angelus per habitus innatos cognoscit universalia, per quæ absque omni sua mutatione cognoscit singularia eorumdem, secundum quod sibi succedunt et contingunt in tempore. Sed ex illis tertio modo aliqua cognoscit interdum certa experientia, aliquando conjecturali, sicut de Christo quod esset Filius Dei; superveniente tamen motu iræ atque invidiæ, putavit contrarium : sicque ignoravit ad horam quod ante scivit. Aut forte quod aliquando scivit ex habitu interiori, ut quod Deus justus esset, post per passiones obnubilatus ad tempus, variatione facta non in habitu, sed solum in actu mentis, potuit ad horam ignorare quod prius scivit. Quod autem in actibus mentis et voluntatis ponatur mutatio in diabolo, nullum inconveniens est. Sicque ignorantiam istam ad tempus large vocando oblivionem, in diabolo cadit oblivio; non aliter. Quæ tamen oblivio in angelis bonis locum non habet, quia in ipsis non provenit aliqua passio obnubilans. Unde Joannes Sarracenus quarto capitulo de Divinis nominibus, loquens de dæmonibus et de eorum oblivione proprie dicta, fatetur : Angeli semper discere possunt, sed nunquam oblivisci. Et sequitur : Malitiam omnem superat angelus et oblivionem. — Hæc Henricus.

Cf. p. 258 A'. — *Luc.* IV, 34.

Verum ex auctoritate illa Gregorii non videtur probari, quod oblivio insit dæmonibus subjective, sed objective : quia a Deo traduntur oblivioni eo modo quo reprobi et damnati. Proprie quoque non est in eis obnubilatio passionum, sed meræ malitiæ ac spiritualium vitiorum, quæ corporalibus sunt vitiis graviora.

Præterea de scientia dæmonum, et qualiter in ea crescant ac multa de novo addiscant et sciant, scribit Guillelmus secunda parte de Universo prolixe : in primis declarans, quod et omnibus nobis constat ipsos dæmones particularia quæque cognoscere, et quibusdam advocantibus advenire, apparere, loqui, atque ad interrogata singula singulariter respondere, quemadmodum et idololatris per idola dant responsa. Quocirca in primis elucidat, quod sicut homines minus astuti ab astutioribus multa addiscunt, sic dæmones inferiores a superioribus dæmoniis, qui per inferiores dæmones fraudes exercent innumeras.

Deinde subjungit : Omnis affectio, sive sit bona, sive mala, multum exacuit mentem apprehensivasque vires ad ea consideranda seu obtinenda ad quæ affectio ipsa inclinat : sicut in avaris, gulosis et libidinosis videmus, qui ad conquirenda lucra seu oblectamenta carnalia, varias et astutissimas excogitant vias; qui tamen aliunde sunt interdum rudes ac simplices. — Rursus, sicut teste Philosopho, virtus omni arte certior meliorque consistit, sic utique malitia omni astutia nequior exstat et certior. Ergo sicut virtus illustrat scientiam circa pertinentia ad doctrinam, quemadmodum justitia scientiam juris; sic et malitia ipsam malignandi astutiam, circa ea quæ malignitatis sunt, illuminat : ita ut quantum crescit malitia, ita et ipsa malignandi astutia; quemadmodum etiam in virtuosis quanto plus in virtutibus crescunt, tanto plus augetur in eis lumen salutaris ac moralis scientiæ. Hæc Guillelmus.

Qui et dæmones in malitia crescere, et augeri seu intendi eorum malitiam, protestatur subdendo : Pertinacia crescit ex mora. Ideo pertinacia et contumacia dæmonum crescit indesinenter; similiter et ipsorum malitia. Etenim seductionibus, subversionibus, ludificationibus hominum, atque operibus magicis, inserviunt incessanter. Quemadmodum ergo ex frequenter male agere crescit malitia in hominibus, sic et in dæmonibus, præsertim quum

tantas renovationes malorum operum pravarumque dispositionum seu passionum in eis fieri appareat evidenter. Sicut igitur incessanter crescit eorum malitia, sic et versutia. Amplius, quum inter eos sint principatus et potestates, nova jussa mala incessanter imperant eis, novasque malitias semper suggerunt ipsis : quomodo ergo non incessanter et nova mala addiscunt, quum et novis suggestionibus principum suorum et nova faciendi experientia eis assidue revelentur? — Hinc constat eos particularia seu singularia tam hominum quam aliarum rerum, incessanter addiscere. Insuper, quum dicat Aristoteles obtinuisse se spiritum qui de cœlo Veneris ad ipsum descendit, de cujus obtentu et familiaritate gloriatus est; ergo spiritus ille novit Aristotelem et facta ipsius : cui familiarissimus et cujus jussionibus obedientissimus fuit, secundum quod ipsemet Aristoteles dixit. Sed supernaturalia et quæ naturaliter sciri nequeunt nec præsciri, dæmones non cognoscunt nisi vel supernorum revelatione spirituum, vel conjecturis : unde de talibus prædicere ac divinare nituntur. Enimvero dum justissimo Creatoris judicio quidam homines malignis spiritibus traduntur vexandi, hoc eis ex revelatione innotescit, quos et quantum debent vexare, ne illos vexent pro suæ malignitatis desiderio, sed pro Dei arbitrio. Cujus exemplum evidens est in sancto Job. *Job* I, 12; II, 6.

Porro qualiter novæ scientiæ particularium et sensibilium rerum in eis fiant, quæstionem habet difficilem, quum a rebus illis nihil recipiant. Dico ergo, quod apud Christianos aliosve quoscumque ponentes animas ante futuram resurrectionem igne torqueri gehennæ, non reputatur multum mirabile, si ab aliis rebus sensibilibus patiantur immateriales et separatæ illæ substantiæ, præsertim passionibus quæ eas non lædant, sed potius juvent atque erudiant : quamvis modus recipiendi ac patiendi non solum in eis mirabilis et inventu difficilis sit, sed etiam in potentiis

A intellectivis animarum nostrarum. Certum est autem, vim intellectivam esse intelligibile speculum, et intelligibiles apprehensiones ipsius non esse nisi apparitiones vel resultationes rerum in ipso per ipsarum formas, imagines, aut alia signa. Aut ergo substantiæ illæ incorporales recipiunt a sensibilibus et particularibus rebus talia signa seu formas, aut non generantur in illis substantiis novæ rerum istarum scientiæ. De modo ergo recipiendi hujusmodi signa, est tota hæc difficultas. —
B Quod si apprehensiones animarum nostrarum profundius perscrutatus fueris, occurret tibi de eis similis difficultas. Quum enim organa sensuum corporalia sint, spiritus quoque qui in interioribus nervis sunt, per quos fiunt impressiones in animabus nostris, corporales esse noscuntur, videlicet humores subtiles; necesse est animas nostras pati saltem ab hujusmodi spiritibus, et similitudines istas recipere. Quid itaque mirum, si a corporibus patiantur substantiæ illæ seu dæmo-
C nes, non obstante spiritualitate ipsarum, quum spiritualitas animarum nostrarum non impediat quin patiantur a spiritibus illis nervorum, qui spiritus corpora esse non ambiguntur? — Præterea, ex narrationibus Christianorum et Hebræorum, imo et idololatrarum, constat dæmones irasci, dolere, offendi, placari. De ligationibus item eorum atque clamoribus, ab exordio evangelicæ legis ipsimet dæmones fidem fecerunt, protestando se cruciari a viris sanctis ac angelis. Libri quoque magorum
D sive maleficiorum, si tamen eis credendum est, de ligationibus, incarcerationibus et inclusionibus dæmonum pene incredibilia narrant. Et quidquid sit de eis, dubitari tamen non debet eos a sensibilibus rebus aut per eas acquirere novas scientias et particulares notitias sensibilium et particularium rerum, quacumque occasione seu modo hoc fiat.

Nec mirum tibi videri debet, mira facilitate et occasione levissima hoc fieri apud eos, quum in animabus nostris si-

milia fiant. Accidit quippe tempore meo, quod mulier quædam virum intensissime amans, præsentiebat illum venire ad se, quum adhuc abesset per unum milliare aut duo. Interdum vero exsistente eo in palatio magno, et muliere a foris stante, et de viro illo nil audiente nec aliter sciente, non potuit eam latere quod ibi esset. Dic, quæso, qualis fuit cognitio aut apprehensio ista? Nulla enim sensibilis forma viri poterat in illam agere feminam. Quia vero in civitate et a longe per quatuor milliaria potuit eam latere vir ille, verisimile est vim cognoscitivam mulieris illius appropinquatione seu propinquitate viri illius juvari, quamvis vir nullam in illam imprimeret passionem. Nec valet negari quin aliquid novum circa animam mulieris tunc fieret, a quocumque id fieret, dum ita virum præsentiebat. Simile huic est quod femina quædam interfectorem filii sui, quem heredem carissimum habebat, levi deprehendit horrore quem ei homicida ille ingerebat non solum adspectu, sed ipsa quoque propinquitate qua secum in eadem erat domo. Sed et prope terram nativitatis meæ fuit cæcus a nativitate, nihilo minus strenuissimus acerrimusque pugnator : qui tandem compunctus, in servitium Dei se totum contulit, et visum ab eo corporalem suscepit.

Ideo scias, quod in omnibus his et consimilibus, in animabus nostris aliorumque animalium vis motiva seu appetitiva, suæ affectionis vehementia, incredibiliter adjuvat vim apprehensivam, juxta illud : Ubi intenderit ingenium, ibi valet. Propter quod viri sanctissimi, in spiritualibus ac divinis multo profundius ac clarius vident, consulunt et respondent, quam famosi theologi et doctores, quemadmodum *Eccli.* xxxvii, 18. in Ecclesiastico legitur : Anima viri sancti enuntiat aliquando veritatem plus quam septem circumspectores sedentes in excelso ad speculandum. Sic putandum est mulierem illam de qua sermo præcessit, ad apprehensionem viri illius in sua imaginatione novo quodam splendore irradiatam;

A sicut econtra ex vehementia imaginationis vis concupiscibilis non tantum invalescit et confortatur, imo et inflammatur.

Quod si quæratur, quid causæ est quod vis motiva sic juvat apprehensivam; respondeo, quod simili modo quæri posset, cur apprehensiva sic adjuvat motivam. Manifestum est autem, quod vis apprehensiva subest motivæ ut imperanti; nec solum imperat vis motiva motum, sed et ea quæ adjuvant motum, ut præcogitationem, deliberationem, apertionem oculorum et ele- B vationem. — In prætactis quoque exemplis de vi imaginativa, verisimile est vim imaginativam aliqualiter ad splendorem accedere propheticum, qui super vim imaginativam solet descendere : ad cujus receptionem disponitur imaginativa abstractione seu alienatione sensuum exteriorum, quoniam luminositas naturalis animarum nostrarum ex obturatione sensuum multiplicatur interius, instar aquæ currentis ex obice, ac radii luminis per reflexionem. Quidam enim philosophi opina- C ti sunt hoc fieri per retentionem, quidam per reflexionem virtutis apprehensivæ interioris. Simili modo fit confortatio virium motivarum et operativarum : sicut qui debiles habent pedes ac tibias, plerumque manus habent fortissimas et brachia; et qui debilis est in una manu aut brachio, restauratur ei in altera; et qui cæcus est, acutius audit; surdus quoque acutius solet videre. Sic et in cæco præfato, quod minus in exteriori habuit visu, suppletum est in vi imaginativa, aut in sensu com- D muni interiori. Et suppletio ista fuit ei ex multiplicatione et corroboratione dicti nativi luminis, vel ex superadditione divini muneris, splendori prophetico similis. — Nihilo minus scias multas mirabiles fieri apprehensiones sensu naturæ, et apprehensionem mulieris præfatæ fieri potuisse sensu naturæ. Quæ enim vehementer inimica sunt naturæ, hoc est vehementer contristantia ipsam, horret refugitque natura absque ulla apprehensione ipsorum; atque ex tali horrore conjicit is qui patitur

tale quid, præsentiam aut propinquitatem A hujusmodi rei. Sic quoque fuit de muliere quæ horrebat interfectorem filii sui, quum nihil de filii interfectione apprehendisset. Memini etiam me vidisse mulierem quæ in tantum abhorrebat suum maritum, ut quoties introibat domum in qua ille erat, morbo arriperetur caduco, licet alias omnino eum ignorabat esse.

Nec istæ horripilationes seu horrores sine causa contingunt in corporibus nostris a corporalibus rebus absque perceptione sensuum exteriorum. Quemad- B modum enim istæ spirituales substantiæ agunt in corpora et corporalia, non per corporalia organa vel alia, quum omnino nulla habeant, sed totum faciunt ab intus; sic et animæ nostræ in rebus hujusmodi totum patiuntur ab intus. Viva enim est tota natura animæ humanæ, ideoque tota sentiens in se, etiam dum organis membrisque sui corporis non juvatur ad hoc : quemadmodum natura substantiæ spiritualis tota viva est, et tota agens atque activa in se et per se, idcirco nec indi- C gens ad actiones suas corporeis instrumentis. Quemadmodum ergo circa corpora et corporalia spirituales substantiæ patiuntur ab eis, non per medium aliud; sic animæ nostræ patiuntur a corporibus et corporalibus rebus, non per medium interveniens inter hæc et illa. Cujus exemplum est in cacodæmonibus, qui satyri seu fauni vocantur. De quibus innumeris constat experimentis, quod saxa projiciunt, atque interdum ostia frangunt : ergo vis imperativa seu voluntas in eis talis est D virtutis, ut ei in hujusmodi motibus per se solam lapides et alia obediant corpora, ita quod solo imperio moveant ea. Sic et animæ humanæ movent corpora sua solo imperio : quia si media sunt alia corpora (quemadmodum prædixi de spiritibus qui in nervis interioribus sunt), et illa solo imperio movent.

Itaque ex prædictis nec impossibile nec mirum tibi videri debet, præter passiones et impressiones, occasionaliter generari a rebus sensibilibus novas cognitiones seu apprehensiones in substantiis separatis; et occasiones istæ, sive pulsationes aut excitationes, non fiunt nisi secundum longitudinem sive distantiam certam, secundum virtutis activæ limitationem.

Denique ex habitibus scientiarum atque virtutum ac vitiorum, oriuntur cogitationes, passiones et suspiciones, levissimis excitationibus obviantium seu occurrentium rerum : prout Aristoteles exemplificavit de eo qui videt loqui aliquem cum campsore, et ex hoc visu incidit ei opinio quod velit mutuari pecuniam. Sicque adspectus iste dat occasionem solertiæ, ut ex ea procedat cogitatio seu suspicio illa. Quod si in nobis per tam exiguas et exiles occasiones seu excitationes generantur novæ scientiæ particulares, longe minoribus occasionibus hoc fieri exstat possibile in substantiis separatis, præsertim quum incomparabiliter promptiores et expeditiores sint ad omnes cogitatus et apprehensiones, ideoque minoribus adminiculis rerum exteriorum particularium incomparabiliter facilius excitentur ad hujusmodi apprehensiones. Sicque adminicula quæ animabus nostris præstantur per passiones et impressiones quæ fiunt in organis exteriorum sensuum, supplet perfectio virtutis intellectivæ ac imperativæ in substantiis separatis. — Hæc Parisiensis, qui de his prolixissime scribit. Et ista quæ tetigi, ex multis sumpta sunt pauca : quæ etiam pro magna parte recitative magis quam assertive induxi, præsertim quod dicit, cacodæmones seu alias substantias separatas, sola voluntate atque imperio corpora quædam movere. De qua re quid verius sit, infra tangetur.

Præterea Henricus Quodlibeto tertio, quæ- quæst. 13.
stione qua quærit, an dæmones cognoscant nostras cogitationes occultas, aliquid super his scribit, dicendo : Quod cogitationes hominum dæmones quandoque cognoscant, aperte loquitur Augustinus in retractatione libri de Divinatione dæmonum. Pervenire (inquit) hominum disposi-

tiones, non solum voce prolatas, sed etiam A cogitatione conceptas, ad notitiam dæmonum, per nonnulla quoque experimenta compertum est. Sed quomodo hoc fiat, aut difficile aut nullo modo potest ab homine inveniri, ut dicit.

Ut tamen aliquid circa hoc possimus investigare sive conjicere, sciendum quod circa cogitationes nostras duo est considerare, videlicet : naturam actus cogitandi, quod pertinet ad intellectus cognitionem; atque directionem ipsius actus in finem suum, quod ad voluntatis spectat B intentionem. — Ad substantiam actus cogitandi non concurrunt nisi potentiæ animæ, et species rei cogitatæ, et habitus secundum quem cogitat, si artificiosa sit cogitatio, et verbum conceptus, qui est effectus actus cogitandi, et ipse actus, qui est motus quidam spiritualis in intellectu. Omnia ista quum sint res quædam creatæ, intelligibiles secundum naturam suam, et dæmones perspicacissima habeant ingenia naturalia ad intelligendum cuncta creata, quoniam naturalia omnia eis subsunt; non C video quomodo substantia actionis in cogitatione cujusquam dæmones possit latere, si se convertant ad illam inspiciendam, quum et inferiora subsint intelligentiæ superiorum.

Porro quantum ad ipsius actus directionem in finem seu bonum seu malum, major est dubitatio. Forsan enim etsi videat dæmon clare cogitationes nostras quoad rem cogitatam, non tamen idcirco oportet ut prospiciat ad quem aut qualem finem dirigimus eas. Cogitare namque quis po- D test de pulchritudine mulieris, ita quod diabolus mox actum percipiat cogitandi. Sed quum homo cogitationem illam possit dirigere ad vitiosum concubitum, et ad consulendum sibi ipsi ne pulchritudine illa decipiatur, non oportet quod diabolus hoc statim cognoscat : hoc enim pertinet ad internam liberamque virtutem voluntatis humanæ, quæ soli subest Deo, qui solus est ipsius perscrutator. Multorum enim cogitationes dæmon forsitan noscit et tentat, quorum si virtutem internam voluntatis qua cogitationem in finem dirigunt, cerneret, eos tentare cessaret, ne victus confusus recederet. Hinc duodecimo super Genesim asserit Augustinus : Certissimis indiciis apud nos compertum est enuntiatas a dæmonibus hominum cogitationes; qui tamen si virtutum internam speciem in hominibus possent conspicere, non tentarent eosdem, ne devicti abirent confusi : sicut si illam beati Job nobilem admirabilemque patientiam Satan cernere potuisset, noluisset a tentato utique superari. — Porro de virtute patientiæ et aliis, in quantum sunt habitus accidentales in anima, ac res quædam intelligibiles in qualitate et quantitate suæ virtutis, quod latere possint diabolum magis quam actus cogitationis, non video; contrarium tamen non assero. Verum internam virtutem patientiæ virtutumque aliarum, in quantum in suis actibus dependent ab interiori virtute liberi arbitrii qua dirigit actiones virtutum in suos fines intensius aut remissius, possibile est quod non possit attingere, sicut nec ipsam vim liberi arbitrii. Et credo, quod dictum Augustini sic debet intelligi.

Verumtamen hic distinguendum, quia intentio voluntatis dirigentis potest considerari dupliciter : primo in se, prout omnino latitat in intimis voluntatis; secundo in suo effectu, prout ex fervore intentionis, actus alicujus affectionis in ipsa voluntate concipitur, et a voluntate rationali in virtute sensitiva et etiam forsan in corpore derivatur. Et hoc secundo modo, non video quomodo plus possit latere diabolum affectio voluntatis quam cogitatio intellectus, quum utraque res intelligibilis sit extra substantiam animæ. — Sed numquid intentio voluntatis similiter aliquid intelligibile est super substantiam voluntatis? Revera dicendum quod non, quoniam respectus solus est voluntatis ad finem, qui fundatur in essentia potentiæ volitivæ : quo quidem respectu cogitationes diriguntur ac tendunt in finem. Sic-

que intentio voluntatis non est res aliqua A in se distincta a voluntate. Et quia nihil est in se naturaliter intelligibile nisi sit quid determinatum in se, ideo et si totam substantiam et quæcumque aliquid rei sunt in ea, diabolus naturaliter potest conspicere, non tamen voluntatis intentionem. Hæc namque est natura respectuum, quod ex perfecta notitia subjectorum in quibus non de necessitate insunt, cognosci non possunt. Et si dæmon per indicium affectionis alicujus in voluntate possit conjicere voluntatis intentionem, multo plus B hoc potest per indicium affectionis in sensualitate et in corpore : præsertim quum et homines quidam subtiles atque periti, per indicia visa in corpore scrutentur cogitationes, affectiones intentionesque aliorum. — Hæc Henricus.

In cujus verbis quod dicit de intentione voluntatis, non differre ipsam a voluntate, procedit ex hoc quod dicit relationem non distingui a fundamento : cujus oppositum supra primum ostensum est. (Cf. t. XX, p. 200 D' et s.) Nec minus est realis ipsa intentio voluntatis quam C affectio. Quæ intentio, secundum Ambrosium, imprimit speciem actioni morali. Et ipsa intentio est oculus mentis : de qua Christus disseruit, (Matth. vi, 22.) Si oculus tuus fuerit simplex, id est intentio recta. Idcirco et ipsa reale quid superaddit voluntati, sicut affectio. — Præterea, ex hoc quod cogitationes sunt res creatæ intelligibiles, non sequitur quod dæmones in particulari et distincte intelligant cogitationes cordium humanorum, sed quod sciant in generali quid sit cogitatio ipsa. Scriptura quoque D ubertim testatur, quod Deo sit proprium ex sua perspicacia clare et distincte in particulari cognoscere cordium (id est intellectuum ac voluntatum) secreta. Sed de his infra dicetur. — Hinc Udalricus quarto suæ Summæ libro testatur : Intellectus noster in se incognitus est dæmoni, similiter liberum arbitrium; nec eos cognoscit effectu ipsorum in ipsis latente, sed tunc quando per signa interiora aut exteriora produntur. Hæc Udalricus.

Instantiarum solutio ex præinductis habetur. Breviter tamen tangendo, dicendum ad primum, quod in voluntate non stant simul depravatio vitiorum bonitasque virtutum, saltem infusarum. In intellectu vero sunt simul vitiositas et claritas, subtilitas atque acumen scientiæ informis ac naturalis. — Ad secundum, quod utique in dæmonibus scientia eorumdem per inquietudines et peccata non modice obscuratur, imo a recto ac debito usu penitus impeditur. Non tamen naturale lumen in eis prorsus exstinguitur : quin potius in tanto manet vigore, ut comparatione luminis naturalis humani a divino Dionysio (De Divin. nom. c. iv.) splendidissimum nuncupetur. Quod tamen Sanctus ille tam fortiter et quasi per excessum expressit ad confutandam hæresim Manichæorum, quæ tempore Apostolorum per Marcionem incepit, qui dixit dæmones naturaliter malos, et a principio tenebrarum substantialiter malo productos. — Ad tertium respondetur secundum Guillelmum Parisiensem, quod naturalis vigorositas dæmonum agit hoc, quod tanta pœnarum acerbitate ab acumine considerationum suarum in malis non impediuntur, sicut et obstinata eorum malitia causa est quod tantis tormentis et præscientia ac timore incrementi eorum, a tentationibus hominum non retrahuntur, neque a Dei impugnatione desistunt. Imo ut aliqui dicunt, quamvis sciant certissime sibi ex his semper mala provenire, tamen malunt in tantis calamitatibus esse, quam non esse, ut contra Deum pugnent, et ejus honorificentiam ac cultum diminuant. Aliqui vero, ut patuit supra, dixerunt dæmonum sensibilem pœnam usque ad diem differri judicii, æstimantes quod pœnarum acerbitas non sineret eos tot et tantis machinationibus dolositatum et tentationum insistere; sed prima responsio videtur magis idonea. — Ad quartum, quod utique in inferno non sunt sapientia, scientia et intellectus, prout sunt dona Spiritus Sancti : sic enim caritati inseparabiliter sunt annexa. Nec est ibi opus meritorium, nec

ratio, quantum ad rectum judicium. Atque ut aliqui opinantur, non sunt ibi quæcumque sapientia, scientia seu ratio, quantum ad actualem considerationem eorum quæ possent damnatorum afflictionem aliquo modo mitigare : et breviter, ad nullum utilem rectumve usum in ipsis sunt. — Ad quintum respondet Guillelmus, quod diabolus in consideratione salubrium, suæ pravitatis demerito rudis et inconsideratus est sæpe, ita quod non considerat quam faciliter homines virtuosi adjutorio gratiæ Dei et suarum vigore virtutum discretionisque luce possint sibi prævalere atque illudere. — Ad cetera ex Thoma responsum est.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An dæmones præsnoscant futura, ita ut ex eorum revelatione divinatio, prophetia seu prænosticatio fieri queat.**

Videtur quod non. Primo, quia si præscirent futura, non tentarent eos a quibus vincendi sunt. — Secundo, ea quæ sunt hominis, nullus scit nisi spiritus hominis. (I Cor. II, 11.) Ergo quum ipsemet homo ignoret quid die aget sequente aut quid volet, videtur quod nec dæmones sciant hoc. — Tertio, futurorum certa præcognitio aut prænuntiatio, signum est divinæ perfectionis ac veræ revelationis, quum in Isaia dicatur : Futura quoque annuntiate, et sciemus quia dii estis vos; (Is. XLI, 23.) et in Jeremia : Quoniam ille est Propheta quem misit Dominus in veritate, cujus verbum evenerit. (Jer. XXVIII, 9.)

In oppositum sunt quæ dicuntur in littera.

(Summ. th. 2a part. q. 27.) Circa hæc scribit Albertus : Angeli, tam bonus quam malus, ex naturali præeminentia sua supra animam sensibilem possunt imprimere in sensus exteriores et in sensum interiorem, qui est imaginatio, species sensibiles et imaginarias, non tantum in homine, sed etiam in brutis. Unde Augustinus nono super Genesim ad litteram dicit, quod omnis anima movetur visis, et quod ad vermiculum qui (ut in Jona legitur) (Jonæ IV, 7.) percussit hederam, visus ille quo apparebat vermiculo percutiendam esse hederam, ministerio angeli delatus est, et impressus animæ vermiculi. — Et quod sic possint super sensum exteriorem, patet : quia nisi sic esset, non esset triplex visio, scilicet, sensibilis, imaginaria, intellectualis. De angelo quoque malo testatur Apostolus, quod transfigurat se in angelum lucis. (II Cor. XI, 14.) Atque in tali transfiguratione, sub specie sensibili decipit tam per visum quam per auditum : quemadmodum legitur apparuisse beatissimis Antonio et Martino. Sic et angeli boni sensibiliter sæpe apparuerunt, et de multis instruxerunt per auditum et visum, ut Abraham, Lot, Tobiam. (Gen. XVIII, 1 et seq. Ibid. XIX, 1 et seq. Tob. V, 5 et seq.) — Quod vero sic possint super sensum interiorem, constat ex his verbis Gregorii super Job : Nisi aliquando somnia ex ministerio revelationis angelorum orirentur, Joseph præferendum se fratribus suis fore somnio non videret. Quod item hoc possit angelus malus, patet : quoniam multis illudit in somno per tentamenta et pollutiones imaginationesque turpes.

Aliqui tamen dicunt, quod per talem angelorum impressionem nihil fit in sensu tam exteriori quam interiori, nisi quod etiam per operationem fieret naturalem : per quam sensibiles species sensui imprimuntur exteriori, præsente materia seu objecto; interiori vero sensui qui est imaginatio, imprimuntur etiam non præsente materia. — Sed falsum est quod in apparitionibus istis nil aliud fiat nisi quod operatione fit naturali : quamvis enim non fiant aliæ species secundum formam, tamen alia fit abstractio specierum atque impressio in sensum et imaginationem, et eminentiori virtute, et ad aliud designandum, quam in operatione naturali.

Verum tunc quæritur, utrum possit esse illusio ab angelo bono in tali sensibili aut

imaginaria visione. Videtur quod sic. Angelus A namque ex sua natura bonus, in visione proprii boni potuit falli. Lucifer namque deceptus fuit in hoc, quod judicavit quod peccatum suum, quod Deus ex ordine suæ justitiæ potuit vindicare, propter suam bonitatem non taliter vindicaret ut vindicavit. — Dicendum, quod si angelus dicatur bonus bonitate naturæ tantum, posset fallacia fieri. Vix tamen contingit, quia natura intellectualis angeli, qui deiformis est intellectus, naturaliter inclinatur ad verum, non ad deceptionem. B Si autem angelus dicatur bonus bonitate gratiæ confirmatæ, non potest per eum deceptio fieri. Unde in libro de Spiritu et anima, qui Augustino adscribitur, dicitur : Humanum spiritum aliquando spiritus bonus, aliquando malus assumit; nec facile potest discerni a quo spiritu assumatur, nisi quia bonus instruit, malus fallit.

Insuper Augustinus duodecimo super Genesim ad litteram dicit : Angeli boni multis modis facili quadam ac præpotenti C unione cum animabus nostris, visa sua faciunt esse nostra, visionemque suam ineffabili quodam modo in spiritu nostro informant. Circa quod quæri potest de illo ineffabili modo. Dicendum, quod angelus tam bonus quam malus, per hoc ipsum quod secundum excellentiam suæ naturæ elevatus est super animam sensibilem, potestatem habet imprimendi ei suos conceptus per modum quo omnis natura superior, tam spiritualis quam corporalis, habet potestatem imprimendi in inferiora. D

Præterea advertendum, quod secundum Augustinum et Anselmum, triplex est cursus rerum. Primus est naturalis : et ad hunc manifestandum animæ sensibili non est necessaria impressio angeli. Secundus est cursus voluntarius, quo fiunt res a voluntate procedentes. Quem cursum nequeunt angeli manifestare, quia quæ subsunt voluntati, non valent cognoscere nisi in quantum manifestantur in corporalibus signis : quamvis ex perspicacitate intelligentiæ talia signa subtilius celeriusque percipiant quam homines, dum apparere incipiunt in corpore, vel in sanguine, aut spiritu interiori naturali, aut vitali, aut animali; et quæ in corporalibus istis percipiunt, ea possunt imprimere in animam sensibilem. Tertius est cursus mirabilis, secundum quem in omni natura reservavit sibi Deus quod de unaquaque et in unaquaque natura faciet quod vult, tempore suo, ad ostensionem gloriæ atque potentiæ suæ : et quod de hoc angeli sancti a Deo per revelationem percipiunt, ut frequentius animabus revelant per sensibiles et imaginarias visiones. — Hæc Albertus.

In cujus verbis videtur obscurum quod ait : Lucifer deceptus fuit in hoc, quod judicavit quod Deus peccatum suum non vindicaret, etc. Nempe ut habitum est, p. 295 A. talis deceptio, error seu culpa non potuit esse in ejus intellectu ante suæ voluntatis subversionem. — Rursus, solutio illa Alberti immediate sequens verba jam tacta, sonat ac si essent angeli aliqui boni naturali bonitate dumtaxat, utpote nec in caritate et gratia, nec in peccato : quod non est ponendum, quamvis juxta præ- p. 287 B. habita aliqui opinentur quod in solis naturalibus fuerunt creati.

Præterea, ad quæstionem hanc, utrum angeli boni et mali possint super intellectum humanum, respondet Albertus : In hac quæstione valde diversificati sunt doctores ante nos. Philippus enim cancellarius Parisiensis dixit, quod solus Deus potest super voluntatem in homine, informando convertendoque eam ad quodcumque voluerit. Quod confirmavit auctoritate Fulgentii, protestantis : Solus Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum ad quidquid voluerit. — Dixit quoque, quod angelus bonus potest super sensum exteriorem et super sensum interiorem, qui est sensus communis, et imaginativa et phantasia et æstimativa atque memorativa (dicit etenim Avicenna sexto Naturalium, quod quinque sunt sensus interiores, qui jam nominati sunt, sic-

ut sunt quinque exteriores); item, quod potest etiam super intellectum, præsertim possibilem. Et Philippi ratio fuit, quia secundum Augustinum, triplex visio, puta, corporalis, imaginaria, intellectualis, ministerio perficitur angelorum. — Insuper dixit, quod angelus malus potest super sensum exteriorem et interiorem, obnubilando illusionesque faciendo in sensibilibus ac phantasmatibus; sed immediate super intellectum non potest, eo quod intellectus verorum est et luminis spiritualis receptivus, diabolus vero pater mendacii est, et aversus a lumine. *Joann.* VIII, 44. Mediate vero potest procurare deceptionem in intellectu et ratione per conversionem intellectus ad inferiora, turbando scilicet phantasmata : quibus turbatis, intellectus nequit ab eis accipere clarum lumen veritatis, et fallitur. — Porro, quod angeli sancti possint super intellectum, probavit per illud Hieronymi : Angeli hominibus auxilium tribuunt, ministrantes eis salutem, et annuntiantes eis largissima dona. Quod vero angeli mali non possint super intellectum et voluntatem, probavit per illud Genesis : Sub te erit appetitus ejus. *Gen.* IV, 7. Dixit namque, quod potentiæ istæ, intellectus atque voluntas, sunt liberæ. — Hæc vero opinio est rationabilis valde, et dictis Sanctorum concordans, ideoque tenenda. Hæc Albertus.

Quocirca sciendum, quod iste Philippus fuit Alberto contemporaneus, et forsan consocius. Doctores demum eis antiquiores, ut Antisiodorensis in Summa sua, et alii quidam, eamdem positionem disseruerunt : quam et sequitur Thomas.

At vero libro de IV Coæquævis scribit Albertus : Dæmones non possunt nisi super sensum et phantasiam ; boni autem angeli possunt super intellectum, et non super voluntatem. Dæmones vero super intellectum directe et immediate non possunt : quoniam quamvis secundum naturam altioris sint intellectus quam homines, tamen quia ex peccato aversi sunt a lumine primo, intellectum habent obscuratum. Unde propter distantiam a lumine summo, amiserunt vim agendi super intellectum humanum. Supra voluntatem vero hominis nulla secundarum intelligentiarum habet potestatem : quia voluntas secundum perfectionem sui non est subjectum veri, sed boni gratiæ, quod infundi non potest nisi a Deo. Attamen dæmones quum adhuc habeant cognitionem vespertinam, quæ est rerum creatarum in se ipsis, quæ habent cognosci per sensibiles species et imagines quæ imprimuntur in organo phantasiæ ; ideo dæmones possunt in istas vires, sic disponendo sensibiles species et imagines phantasiæ, ut moveant ad illicita quæ persuadere intendunt. Hæc Albertus. — Verumtamen quidam affirmant in dæmonibus non esse cognitionem vespertinam ; sed ista dissensio videtur in quid nominis stare.

Præterea quæri potest, an dæmones valeant super appetitum sensitivum, qui in concupiscibilem irascibilemque dividitur. Et videtur quod imo, quum sint vires sensitivæ organicæ, et ita videntur eas posse multipliciter immutare : præsertim quum asserat Augustinus, quod sanguinibus se immiscent concitando et inflammando ad libidinem, et bulliendo ad iram, atque gravando ad somnolentiam, acediam et torporem. Unde elicitur, quod dispositive agant ad passiones appetitus sensitivi, quamvis culpam nequeant extorquere.

Quocirca pensandum quod scribit Albertus, respondendo ad quæstionem hanc, utrum angeli boni vel mali sint immissores cogitationum bonarum sive malarum, aut incentores dumtaxat. Ad hoc, inquit, Philippus cancellarius Parisiensis respondet : Immittere dicitur multis modis. Interdum quippe refertur ad propriam suggestionem. Quandoque refertur ad opus hanc sequens, in quod ex suggestione accepta quis procedit. Et ita interdum in malo accipitur : sicut in Psalmo, Immissiones per angelos malos; *Ps.* LXXVII, 49. et alibi, Quum diabolus jam misisset in cor Judæ ut traderet eum. *Joann.* XIII, 2. Quandoque accipitur in bono,

Ps. xxxiii, 8. juxta illud : Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum. Aliquando vero refertur ad ipsas species intelligibiles quæ per suggestionem inducuntur in intellectum : quæ quum per abstractionem fieri non queant in angelo, quia sensitivas non habet potentias, per quas fit abstractio, si tales formas immitteret angelus, quum immittere nequeat nisi quod habet, oporteret quod faceret eas in intellectu humano, utpote per creationem producendo : quod non potest, quum Deo proprium sit creare. Hinc Sancti fatentur, quod nec boni nec mali angeli sunt immissores hoc modo cogitationum, sed incentores earum sunt, disponendo aut movendo ad inspectiones intelligibilium specierum quas vel Deus creando immittit, vel intellectus a sensibilibus abstrahit.

Quocirca quærendum est, quibus modis et qualiter fiat ista incensio. Dicendum, quod multi modi inveniuntur a Sanctis super hoc assignati, quibus boni angeli intellectus illuminant et affectus accendunt, utpote : aliquando per remotionem impedimenti, scilicet arcendo malos angelos, ne impedimenta procurare possint. Nempe ut in libro LXXXIII Quæstionum disseruit Augustinus, quandoque malignus spiritus obstruit meatus intelligentiæ per quos radius lucis æternæ pandere solet lumen rationis. — Aliquando patefaciendo meatus veritatis ad intellectum, quatenus lumen æternæ veritatis venire ad intellectum libere valeat. Dicitur namque in libro de Costa ben Luca Differentia spiritus et animæ, quod ad cellulam quæ dicitur logistica seu rationalis, in qua operatur vis intellectiva in spiritu animali, sunt duo meatus : unus ab anteriori, deferens a sensu communi et a vi imaginativa formas ad cellulam logisticam ; alter a posteriori, ad eamdem cellulam ducens formas a vi memorativa. Quæ duæ viæ interdum obstruuntur dupliciter: quandoque videlicet nigredine ac spissitudine spiritus animalis, obnubilationeque ejus ; quandoque vero quadam caruncula quæ ibi est, obstruente meatum. Cujus si-

A gnum est, ut dicitur ibi, quod dum homo est in cogitatione subtili et magna, agonizat (id est laborat) flectendo caput ante et retro et ad dextram atque sinistram : per quod natura intendit removere obstaculum, quatenus intelligibiles formæ valeant lucide ac libere ad intellectum transire. Quumque juxta præhabita, angeli tam boni quam mali in phantasmatibus operentur in somno atque vigilia, ordinando, illuminando, seu obnubilando ; sic operatio bonorum angelorum confert ad intellectus B illuminationem. — Aliquando etiam species intelligibiles (sicut dicit Augustinus in libro duodecimo super Genesim ad litteram), unitione mirabili et mixtione sui ad animam, ipsi intellectui per lumen divinum ingerendo. De quo conveniens datur exemplum. Dum enim duo specula directe sibi invicem opponuntur, species exsistentes in uno, resultant in alio. Sic angelo conjuncto intellectui hominis, species quas habet in lumine divino, cui conjunctus est, resultant in hominis intellectu C actione luminis divini, cujus virtute species illæ sunt apud hominem : quas quum intellectus limpide intuetur, affectus inflammatur, et caritatis calore incandescit. — Dæmones vero non sunt incentores, nisi phantasmata disponendo ac perturbando. — Hæc Albertus.

Circa hæc scribit Thomas : Futurorum quædam sunt in suis causis determinata ; quædam vero non habent causas determinatas, ut quæ ad utrumlibet sunt. Quilibet D autem effectus potest in sua causa cognosci, secundum quod determinatur in ea. Si enim determinetur in ea ut ex qua necessario oriatur, certitudinaliter cognoscetur : ut quæ circa motum cœli contingunt, sicut ortus et occasus, eclipses et conjunctiones luminarium : quæ omnia multo clarius dæmones sciunt per species causarum sibi innatas, quam per artem astrologus. Si vero determinentur in suis causis ut ex quibus frequenter nascantur, cum potestate tamen deficiendi in parte minori propter

impedimentum ex parte agentis aut actionem recipientis; eorum præcognitio non certitudinalis sed conjecturalis potest haberi : quemadmodum astrologus prædicit quædam futura quæ consequuntur in terris ex motibus cœli, quæ tamen possunt impediri ex inferiorum defectu causarum. Et ista præcognitio tanto plus certitudini appropinquat, quanto plures causæ ad eumdem effectum concurrentes noscuntur, et quanto virtus seu efficacia causæ plenius scitur. Hinc dæmones in talium præcognitione sunt valde subtiles. — Porro quæ causas determinatas non habent, ut quæ ad utrumlibet sunt, aut in parte minori eveniunt, non queunt in suis cognosci causis, sed in se ipsis dumtaxat, quando præsentia sunt : ideo eorum præcognitio soli convenit Deo, cui ab æterno præsentia sunt, et quibus ipse voluerit revelare. Hinc talium futurorum præcognitionem nec homines nec dæmones possunt habere, nisi supernorum revelatione spirituum.

Ea demum quæ dæmones præcognoscunt, revelare homini possunt, non objiciendo se animæ ut speculum, in quo cernuntur quæ relucent in speculo, ut aliqui dicunt : quoniam anima humana in statu viæ non videt separata a materia, nisi in quantum ex phantasmatibus in illorum pertingit notitiam. Nec species quæ sunt in intellectu angelico, proportionatæ sunt intellectui humano, quum multo simpliciores et universaliores consistant. Unde sicut species quæ sunt in intellectu non potest capere imaginatio, nec sensus species imaginationis; ita nec intellectus humanus, secundum statum viæ, species quæ sunt in intellectu angelico. Sed angelus bonus vel malus talia potest homini aliter revelare, videlicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis phantasmatibus ut ex eis intentiones quædam in intellectu possibili eliciantur; et quanto lumen fuerit fortius atque perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicientur. Sicque ex phantasmatibus illustratis angelico A lumine, resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficit, quia debilius est lumen ipsius.

Ex prædictis habetur, quod divinatio est non quorumcumque futurorum prænuntiatio, sed eorum quæ causas determinatas non habent, quæ scire est proprium Deo. Hinc ab usurpatione actus Dei vocantur divini qui futuris prænuntiandis intenti sunt. — Hæc Thomas in Scripto.

B Cujus responsio procedit secundum imaginationem ipsius, qua frequentissime scribit intelligentem in hoc statu oportere speculari phantasmata. In qua opinione aliter sentio, propter motiva alibi partim (Cf. t. XVI, p. 489 A et s.) tacta, et plenius infra tangenda. Et videtur mirabile cur dicat species in intellectu angelico exsistentes, non esse intellectui proportionatas humano, nec recipi posse in eo propter earum simplicitatem et universalitatem, quum tamen affirmet lumen intellectuale angelicæ mentis posse immediate C phantasmatibus applicari, sicque eis proportionari : quum ipse intellectus possibilis sit simplex, immaterialis et inorganica virtus, phantasma vero quid corporale exsistat; et per consequens, species intelligibilis angelici intellectus incomparabiliter proportionatior sit intellectui hominis, quam lumen illud angelicæ mentis phantasmati. Rursus, intellectus angelicus immediate illuminabilis est ab intellectu divino et increato, qui tamen incomparabiliter plus transcendit omnem intellectum D angelicum in simplicitate et universalitate repræsentativa (quippe qui per divinam essentiam unam et indistinctam universa cognoscit) quam angelicus intellectus humanum : cur ergo intellectus humanus non est capax immediate illuminationis angelicæ absque reflexione ad phantasmata?

Insuper, de dæmonum divinatione scribit sanctus Doctor in Summa contra gentiles, libro tertio, capitulo centesimo quinquagesimo quarto: Quemadmodum maligni

spiritus veritatem fidei corrumpere molientes, abutuntur operatione miraculorum, ut errorem inducant, argumentumque fidei ex miraculosis operibus sumptum debilitent, non tamen vere miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent ; sic quoque abutuntur prænuntiatione prophetica, non utique veraciter prophetando, sed aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum prænuntiando, ut futura in se ipsis præcognoscere videantur. Et quamvis ex causis naturalibus tales effectus proveniant, dæmones tamen subtilitate sui intellectus magis cognoscere possunt quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter naturalium effectus causarum valeant impediri : ideo in prænuntiando futura, mirabiliores ac veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Denique inter causas naturales, supremæ et a nostra cognitione magis remotæ sunt vires cœlestium corporum, quas constat dæmonibus secundum proprietatem suæ naturæ cognitas esse. Quumque cuncta corpora inferiora secundum vires et motus cœlestium corporum disponantur, possunt hi spiritus multo plus quam quicumque astrologus, prænuntiare ventos et tempestates, hujuscemodique effectus, ut pestes. Et quamvis cœlestia corpora super intellectivam animæ partem directe non queant imprimere, verumtamen quoniam plurimi impetus passionum inclinationesque corporales sequuntur (quibus soli sapientes ac virtuosi resistunt, qui pauci sunt), in quas passiones et inclinationes efficaciam habent cœlestia corpora; hinc et de actibus hominum multa prædicere possunt, quamvis interdum et ipsi in prænuntiando deficiant, propter arbitrii libertatem aut divinæ providentiæ dispositionem. — Ea vero quæ præcognoscunt, prænuntiant quidem, non mentem illuminando, sicut in revelatione divina : non enim intendunt mentem ad veritatis cognitionem provehere, sed potius a veritate avertere. Prænuntiant autem quandoque quidem imaginationis immutatione, vel in dormiendo, ut quum per somnia aliquorum futurorum monstrant indicia, sive etiam in vigilando, ut in arrepticiis atque phreneticis patet, qui futura quædam prænuntiant; aliquando vero per exteriora indicia, ut per motus garritusque avium, et per apparentia in extis animalium, ac in quorumdam descriptione punctorum, et in consimilibus, quæ fieri sorte quadam videntur; quandoque vero visibiliter apparendo, sensibiliterque loquendo. — Hæc ibi. Ubi et de his diffusius scribit Thomas etiam in capitulis aliis pluribus, sed et in secunda secundæ, ut infra tangetur.

Præterea Udalricus in Summa sua, quarto libro : Divinatio (inquit) per dæmones, fit per præfatum scientiæ eorum acumen, ut Origenes et Augustinus testantur. Propterea dæmon vocatur spiritus divinationis, juxta illud Levitici : Vir sive mulier *Lev.* xx, 27. in quibus pythonicus seu divinationis spiritus fuerit. Hinc asserit Origenes : Divinatio dicitur, quoniam gentium natio credidit esse divinum omne quod per qualemcumque spiritum profertur. Quod intelligendum est de futuris quæ nulla possunt humana præsciri peritia : sive præexsistant in naturalibus causis, quarum collectio scitur sufficiens a dæmonibus ex perspicacitate eorum, sed a nobis sciri non valet nisi pars hujus scientiæ, per quam nihil certum de illo effectu præcognoscere possumus ; sive in nulla causa præexsistant nisi in Deo, ut sunt mirabilia divinæ potentiæ : ideo talium præscientia solius est Dei. Ideo probans se solum esse Deum, ait per Isaiam : Annuntiate quæ ventura sunt, *Is.* xli, 23. et sciemus quia dii estis. Dæmones ergo talia non sciunt, nisi ex revelatione angelorum aut Prophetarum. Videntur autem hominibus prophetare, quum naturales quosdam prædicunt effectus quorum causæ eis sunt notæ, hominibus vero incognitæ.

Hinc tali fallacia schola Stoicorum delusa, dixit omnem divinationem fieri per

deos, ita quod per divinationem probatur quod dii sint, juxta illud in secundo libro de Natura deorum : Prædictiones rerum futurarum declarant hominibus deos esse qui hæc revelant. Quumque per apparitiones dæmonum didicissent divinationes per dæmones fieri (siquidem ut in libro de Deo Socratis dicitur, Pythagorici mirantur si quis negaret unquam vidisse se dæmonem), dixerunt dæmones esse deos. Ideo Plato, qui in libro suo Symposion dicit cuncta denuntiata et magorum mirabilia omnesque præsagiorum species, fieri per dæmones sub primo omnium deorum parente, dominatore atque auctore, posuit genera tria deorum, videlicet : summos deos non solum loci dispositione, sed naturæ etiam dignitate, qui sunt invisibiles, quos solo intellectu contemplamur, ut Juno, Vesta, Minerva, et hujusmodi; et medios deos, quos perhibuit dæmones esse, quia secundum eum compositi sunt ex natura intellectuali atque aerio corpore; et infimos deos, qui sunt omnino corporales, ut sunt dii cœlestes quos videmus, videlicet, sol, luna et stellæ. — Unde patet, quod per hoc dæmones traxerunt ad idololatriam homines : quoniam Plato dicit singulos singulis esse hominibus deputatos, et quod si aliquis dæmonum ab eo cui deputatus est, rite cognoscatur atque colatur, fit ei prospector in rebus dubiis et incertis, apparendo ei per somnia aut per signa aut aliter, et in periculis præmunitor. Ideo in libro de Deo Socratis, dicitur ipse Socrates tam perfectus in sapientia exstitisse, quia ut dicit Homerus, officia divinationis ac sapientiæ non sunt divisa. Sic autem divinationi intendere, idololatriæ species est, ac divina lege prohibitum. Unde Hieronymus in originali super Malachiam* : Divinatio, inquit, nunquam in bono accipitur. Quod verum est de divinatione proprie dicta : aliter esset contrarium illud Proverbiorum, Divinatio in labiis regis.

* Michæam

Prov. xvi, 10.

Peripatetici vero non posuerunt dæmones; et utentes nomine divinationis secun-

A dum id cui nomen imponitur, non secundum id a quo nomen imponitur, dixerunt divinationem non esse scientiam divina inspiratione concessam, sed tantum naturalem effectum. Etenim divinationem esse probat Aristoteles secundo de Somno et vigilia, quia quod ab omnibus experimentaliter est compertum, est verum et aliquid : sed quod somnia præostendant futura, quilibet sæpe experitur, et hoc vocamus divinationem. Porro, quod ista divinatio non sit immissio Dei, probatur ibi

B per hoc, quod immissiones Dei maxime fiunt illis qui sunt ei propinquiores, et qui habent in se regimen suæ vitæ, ad quod habendum fiunt hujusmodi immissiones. Nullum vero animal habet in se regimen suæ vitæ, nisi homo; et inter homines, Deo simillimus ac amantissimus est sapiens, ut dicitur decimo Ethicorum : idcirco est propinquissimus Deo. Sicque hujusmodi immissiones non fierent aliis animalibus ab homine; inter homines quoque magis fierent sapientibus quam mo-

C rionibus et melancholicis : nos vero videmus totum oppositum. — Itaque isti philosophi non loquuntur de divinatione quæ fit maleficio dæmonum, nec de prophetia quæ fit revelatione supernorum spirituum, quia de his sciri nil potest per rationem naturalem; sed tantum loquuntur de naturali præostensione futurorum, sicut ex cantu galli cognoscimus horam noctis : sicque vera dicunt, neque illicitum est conjecturare taliter de futuris, nisi quis crederet Dei potentiam ac providen-

D tiam his causis naturalibus alligatam, quasi non possit aliter fieri quam in naturalibus ostenditur causis. Quocontra legitur : A signis cœli nolite metuere; et in Isaia : Ego Dominus irrita faciens signa divinorum.

Jer. x, 2.

Is. xliv, 25.

Si autem quæratur, qualiter futura contingentia, etiam quæ subsunt libero arbitrio, naturali scientia cognoscantur, respondent philosophi isti, quod omne quod fit in inferioribus istis, præexsistit in motore cœlesti tanquam in naturali artifice,

et explicatur per cœlum et ejus motum, A sicut per instrumentum illius artificis ac motoris. Species ergo eventus futuri, quæ est in intellectu intelligibiliter, et in cœlo corporaliter, imprimitur inferioribus, scilicet elementis et mixtis; et plus afficit ea quam actio qualitatis naturalis, quoniam elementa derelictis suarum actionibus naturalium qualitatum, sequuntur formam hujus impressionis, ut patet in mixtione. Imprimitur ergo hæc species etiam corporibus animalium, partique animæ sensitivæ quæ conjuncta est corpori. Ideo elemen- B ta secundum ipsam componuntur ; animalia quoque secundum hujusmodi formas aguntur in motibus atque garritibus suis. Sicque per hujusmodi cognoscimus effectum futurum certius quam hoc cognoscatur per signa cœli : quia per illa tantum scitur effectum naturæ universalis esse receptum in natura particulari, sine quo effectus cœli frustraretur. Ideo Ptolemæus in Centilogio vocat hæc secundas stellas. Nec tamen ex his adhuc certitudinaliter præscitur iste effectus : tum quia C hujusmodi motus et operationes animalium sæpe fiunt ex aliis causis quam ex impressione naturæ universalis; tum quia per multas indispositiones naturales effectus poterit impediri, præsertim in his quæ libero subsunt arbitrio, quod resistere potest ac prævalere inclinationi ex motu cœlesti causatæ. Propter quod asserit Ptolemæus : Sapiens dominabitur astris.

Denique impressiones istæ melius percipiuntur a brutis quam ab hominibus, et inter homines melius a stultis et amenti- D bus seu dormientibus, quam a sapientibus ac vigilantibus : quoniam quanto anima per alias occupationes minus abstrahitur a perceptione impressionum istarum, tanto melius percipit eas. Sapientes vero in vigilia occupantur multis pertinentibus ad regulam vitæ, quibus furiosi et amentes ac dormientes et irrationalia non intendunt : quemadmodum etiam in somnis parvos motus magis sentimus quam majores in vigilia, sicut parvo sono terremur tanquam tonitruo. Aer quoque magis quietus est de nocte circa dormientem, et inquietudines objectorum tunc cessant, et animus tunc liberior est ad percipiendos hujusmodi motus in se factos. Somnia demum in brutis sunt tantum materialiter, scilicet prout somnium est perceptio speciei imaginabilis, absque hoc quod ex ipso ut ex signo veniatur in signatum. Formaliter vero, in quantum est signum eventus futuri, solius est hominis : quoniam ordinare species imaginationis ad prænosticationem futuri, non est imaginationis nisi in quantum conjuncta est rationi. Hinc ait Averroes, quod solus homo proprie somniat, visionesque alias videt; bruta autem tantum habent cortices somniorum. — Hæc Udalricus.

Qui de his et de diversis divisionibus ac speciebus divinationis, scribit diffuse ac pulchre. In quibus nihilo minus quædam continentur obscura, ut quod ait, secundum Platonem esse tria deorum genera, utpote, summos, medios et infimos : et summos esse, Junonem, Vestam et Minervam; medios autem, dæmones ex natura intellectuali et aerio corpore compositos; et infimos, omnino corporales, ut solem, lunam et stellas. Quocirca quærendum, quid per Junonem, Vestam et Minervam intelligatur : quia si homines, utpote feminæ illæ seu animæ earumdem, constat quod illæ non sunt secundum Platonem summi dii; imo secundum Platonem, post superaltissimum Deum summi dii sunt ideæ, quas posuit separatas, deinde intelligentiæ. Insuper orbes cœlestes, sidera et planetas dixit Plato altioris ordinis inter deos, quam dæmones, quos animalia corpore aeria nuncupavit. Nempe in secundo Timæi induxit patrem universorum loquentem ad eos : O dii deorum! quorum pater et opifex ego. Ut etiam Thomas et Albertus testantur, atque ex serie textus ostenditur. Unde et Aristoteles libro de Anima, solem vocat patrem deorum ac virorum. Nec Plato docuit luminaria cœli esse deos omnino corporales, id est non

constantes ex natura intellectuali et corpore : imo edocuit ea esse nobilissimis animabus animata. Unde secundum ejus sequaces, animæ illæ cœlorum ac cœlestium corporum, animæ nobiles appellantur : quæ omnia in Elementatione theologica Procli Platonici et partim in libro de Causis continentur. — Præterea, quod in præinductis verbis Udalrici commendatur illa Peripateticorum positio de divinatione, non videtur recte prolatum : primo, quoniam certum est Aristotelem et scholam Peripateticorum errasse in hoc quod non posuerunt dæmones sive diabolos, opinantes angelos seu intelligentias non potuisse peccare, nec quosdam eorum factos
p. 304 A'. diabolos, ut dictum est supra. Deinde erraverunt in hoc quod divinationes, apparitiones, variosque effectus qui secundum veritatem fiunt per dæmones, dixerunt fieri et posse salvari per influentias et virtutes cœlestes ac naturales. Quod et Ægidius in tractatu suo contra errores philosophorum apertissime reprobat. Unde et S. Thomas in Summa contra gentiles, libro tertio, capitulo centesimo quinquagesimo quarto, verbis paulo ante ex Summa illa inductis, subjungit : Quamvis ultimum horum (videlicet visibilis apparitio et sensibilis allocutio) manifeste per malignos spiritus fiat, alia tamen quidam conantur reducere in causas naturales, etc. Deinde adjungit : Sed quia hoc modicam habet rationem, magis putandum est talia ex intellectuali quadam substantia fieri, etc.

De his autem non invenio scripsisse Albertum in Summa sua, nec libro de IV Coæquævis; sed super Genesim et Danielem aliqua inde tangit. — Petrus hic Thomæ omnino concordat, nec superaddit.

Porro Richardus narrat hic duas opiniones de præscientia dæmonum circa impressiones meteoricas in aere, scilicet, pluviarum, tempestatum, ventorum. Quarum una dicit, quod non præcognoscunt talia certitudinali scientia, sicut jam ex Thoma et Udalrico probatum est, quoniam causæ
A eorum possunt impediri. Alia tenet, quod certitudinaliter illa prænoscunt : quia etsi impedimentum eveniat, de necessitate evenit, quoniam evenit per causam naturalem, quæ de necessitate operatur. Unde si natura disposuerit nubem ad pluviam, de necessitate resolvetur in pluviam : nisi superveniat aliqua causa naturalis qua hoc de necessitate impediatur. A causa ergo necessaria eveniunt, quando eveniunt; et a causa necessaria impediuntur, quando impediuntur. Quumque dæmones sciant
B naturalem virtutem elementorum corporumque cœlestium, motum quoque, cursum et conjunctionem planetarum inter se et cum stellis fixis, videtur quod præfatos effectus certitudinaliter præcognoscant sua naturali scientia.

Harum opinionum motiva et solutiones tangit Richardus, ad nullam declinans. Verum secunda ista opinio videtur omnino erronea, imo erroribus Avicennæ propinqua, qui dixit omnes naturales effectus in inferioribus de necessitate produci, si to-
C tus cœlestium causarum ordo similiter sumatur ac consideretur. Quam etiam opinionem Aristoteles sexto Metaphysicæ reprobat. Etenim si naturalium causarum concursus semper esset ex necessitate, omnes naturales effectus de necessitate provenirent : quod Philosophus reprobat ac reputat esse falsum. Opinio quoque hæc videtur incidere in quemdam articulum condemnatum a domino Stephano Parisiensi episcopo ac doctore, qui talis est : Quod nihil fiat a casu, sed omnia de ne-
D cessitate eveniunt; et quod omnia quæ erunt, necessario erunt, et quæ non erunt, impossibile sit esse; et quod nihil eveniat contingenter, considerando omnes causas : error est, quia concursus causarum est de definitione casualis effectus. Et potest etiam poni tale exemplum : quod aliquod corpus terrestre ignitum, in superiori parte aeris generetur atque deorsum cadat, habet causam virtutem aliquam cœlestem. Similiter, quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci

in aliquod principium cœleste; sed quod ignis descendens, huic materiæ occurrat et comburat eam, non habet hujuscemodi causam, nec causam necessariam seu per se, sed causam per accidens.

Præterea huic positioni et dictis ex Thoma et Udalrico concordat Bonaventuræ responsio. Et addit : Quia cognitio creaturæ dependet ex re; dum res incerta est in se et in sua causa, non potest creatura certitudinaliter illam prænoscere nisi per revelationem : ideo præcognitio talium est vel Dei vel a Deo. Et quoniam superbissimi dæmones maxime desiderant sibi impendi divinum honorem, maxime student ostentare se illa præscire. Verumtamen eventum futurum aliquo modo præsentiunt, et frequenter vera prædicunt : et hoc quadrupliciter, secundum Augustinum secundo super Genesim ad litteram. Primo, acrimonia sui sensus atque ingenii : ut dum diligenter considerant ad quid inclinetur nostra affectio, vel quæ sint inducentia aut retrahentia. Secundo, multa experientia temporum : quia ex talibus sæpius vidit dæmon accidere talia. Tertio, dolosa cautela : ut quando proponit aliquid facere, et prædicit tale quid eventurum. Quarto, aliena doctrina : ut dum justo Dei judicio permittitur ab angelis discere. Itaque dæmones quamvis possint futura contingentia probabiliter præsentire, non possunt tamen certitudinaliter præscire aut prænuntiare. — De somniis vero sciendum, quod quinque de causis fiunt, videlicet, ex dispositione corporis, ex sollicitudine mentis, ex illusione diabolica, ex revelatione angelica, ex visitatione divina. Prima duo somnia sunt præsagia futurorum quæ causam habent in nobis : nam quæ contingunt ex dispositione corporis, signa sunt infirmitatis; quæ autem accidunt ex sollicitudine mentis, sunt signa eorum ad quæ facienda vel desideranda inclinatur affectio nostra. Aliorum vero non sunt signa de se : imo si applicentur ad alia, potius præbent occasionem errandi quam præsciendi. Somnia demum ex dia-

A bolica illusione nascentia, certum est roboris esse nullius. Sed somnia quæ ab angelis bonis sunt aut a Deo, sunt vera signa in nobis rerum illarum ad quas præsignandas aut ostendendas exhibentur. Idcirco ex hoc non habetur quod præcognitio contingentium futurorum aliter habeatur quam a Deo, nisi per aliquam conjecturam. Hæc Bonaventura. Quibus Alexander concordat.

Durandus quoque consonat præinductis, nisi quod concordare videtur secundæ opi-
B nioni ex Richardo jam recitatæ de præcognitione dæmonum circa cognitionem naturalium quorumdam effectuum, quorum causæ possunt aliquando impediri.

Antisiodorensis etiam quarto suæ Summæ libro consentit præhabitis. Et qualiter dæmones sint immissores cogitationum malarum, angeli vero bonarum, explanans : Revera, inquit, diabolus immissor est cogitationum. Primo, per hoc quod imagines rerum sensibilium delectantium imprimit instrumento seu organo imagi-
C nationis; quoniam data est ei potestas immiscendi se spiritui sensibili, et immutandi ipsum quandoque, sicut permittitur, imaginibus delectabilium rerum : sicque immittit cogitationes rerum hujusmodi, quemadmodum aliquis ponens ante me speculum aliquod, immittit mihi visum rei in speculo relucentis. Scit namque diabolus, quod delectabile apprehensum movet : ideo immittit apprehensionem rei delectabilis, ut moveat ad appetitionem inordinatam. Sicque potest immittere co-
D gitationem mali. Non tamen potest immittere cogitationem malam quæ sit peccatum : quæ est mala voluntas, secundum quod dicitur, Peccavi cogitatione. Ideo bene dicit Beda, quod non est immissor cogitationum malarum, id est malarum voluntatum, quia eas proprie non immittit nisi per operationem virium nostrarum. Nec enim apprehensio delectabilis malam parit volitionem tanquam necessaria causa, sed tanquam occasio aut causa voluntaria. — Alio modo immittit diabo-

lus cogitationem mali, scilicet per modum consulentis, quemadmodum angelus bonus immittit cogitationem boni : et talis immissio appellatur suggestio. Qua autem lingua utitur angelus bonus aut malus consulendo homini aut admonendo, semotum est a sensibus nostris. Hoc ultimo modo potest diabolus tentare hominem de invisibilibus, sicut dum aliquem inducit ad errorem in fide. Hæc Antisiodorensis.

Postremo Parisiensis tertia parte libri de Universo : Divinatio, ait, imitatio quædam est Deitatis, juxta propriam nominationis hujus intentionem, quamvis usu certissimo sola malignorum spirituum revelatio divinatio nominetur, quia nec angelos, nec Prophetas dicimus divinare. Vulgariter vero divini vocantur, qui ex revelatione malignorum spirituum secreta loquuntur. Est igitur divinatio, prout dixi, Divinitatis quædam imitatio. Et intellexerunt hoc antiqui de Divinitate, id est Deitate, qua deos seu divinos vocabant nonnullos. Inde appellabant et dæmones, id est scientes, ex præeminentia scientiæ quam eos habere putabant, qua occulta præteritorum, præsentium ac futurorum eos nosse credebant. Hinc æstimabant eos esse deos atque colendos; et ad cultum eorum multi prolapsi sunt, et usque præsens labuntur, aviditate sciendi ab eis occulta. Ariolos quoque, fanaticos et arrepticios, dixerunt divinos; similiter illos qui aliqua adhibent instrumenta quatenus in eis inspiciantur occulta : sicut sunt, speculum, unguis puerilis, ovum, manubrium eburneum, gladius elimatus; quibus omnibus apponitur unctio ex oleo, ut eorum augeatur luciditas. Addunt item deceptores et malefici quædam sortismata* seu adjurationes, et observantias temporum ac horarum, quasi virtute rerum illarum apparitio fiat seu visio in præfatis lucidis instrumentis. Præterea certum est, quod in illis instrumentis non sunt res nec rerum similitudines quæ quæruntur ac inspici ibi videntur : alioqui ab omnibus ibi præ-

* exorcismata (*Vide* Cangium).

A sentibus inspicerentur. Claruit autem jam multis experimentis, quod dum septem aut decem pueri ac puellæ ad hujusmodi visiones applicantur, vix unus eorum videt id cujus revelatio quæritur, ut furtum aut latronem. Hæc Guillelmus.

Qui consequenter prolixe circa hæc narrat quemadmodum quidam Platonici dixerunt, animabus nostris scientias ac virtutes concreatas, et pueros ac virgines adhuc immaculatos, ex lucidorum instrumentorum illorum intuitu ad interiora sua B reflecti, ac intra se in formis sibi connatis cernere quod sciri optatur. Deinde inquirit, quid verius sit, quod Plato dixit, an quod Aristoteles, asserens animam in principio sui esse ut tabulam rasam: et pulchre diffuseque probat in hoc errasse Platonem. — Inter hæc etiam refert, quemadmodum unus magorum antiquorum apud Latinos famosus, illo errore dementatus est, quod credidit animam pueri immaculati violenter necati, habere scientiam omnium præsentium, præteritorum ac futu- C rorum, ideoque puerum talem violenter necasse, ut ab ejus anima acciperet responsa. Quem autem intelligat doctor iste per magum illum, certum non habeo; sed suspicor quod Simonem magum, de quo et S. Thomas in uno scripsit loco, quod ab anima occisi infantuli responsa accepit. Verumtamen Guillelmus hic scribit, quod diabolica suggestione magus ille in tantum errorem tamque crudele facinus est collapsus, et quod diabolus in specie talis animæ apparuit ei.

D Consequenter describit, qualiter quidam juxta Aristotelis documenta dicentes scientias animabus non esse innatas, dicant per inspectionem lucidorum instrumentorum apparere ac disci occulta, per viam naturæ, sine cooperatione diaboli, ex irradiatione lucis divinæ sive angelicæ. Videmus, inquiens, hujusmodi illuminationes irradiationesque fieri in furiosis, et in graviter ægrotantibus, ac in excessive timentibus, in somniantibus quoque, et grandem sollicitudinem profunde gerentibus :

quia hæc abstrahunt animam ab exterioribus, propriisque corporibus, sicque approximant eam irradiationi lucis supernæ. Conformiter isti dicunt, pueros et virgines per talium lucidorum inspectionem ab exterioribus reverberari ac intus redire, sicque desuper illustrari ; perpaucis tamen contingit hoc, qui præ ceteris ex donis naturæ complexionisque qualitate ac elevatione ingenii, ad illuminationem talem magis dispositi sunt. Et quamvis hæc dona disponant ad hæc, attamen multo plus dona gratiæ ac puritas mentis et vitæ : quæ interdum revelationes obtinent non petitas, præsertim in his qui zelo sincero solliciti sunt de gloria et honorificentia Creatoris ac utilitatibus publicis. Unde Gabriel locutus est Danieli : Nunc egressus sum ut docerem te, et veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es. *Dan.* IX, 22, 23.

Inveniuntur nihilo minus aliquæ animæ, quibus hujusmodi superveniunt irradiationes ex fortitudine cogitationum in rebus divinalibus, atque ex vehementia devotionis in orationibus suis, et ex ardore sanctorum ac piorum affectuum quibus superjucundissimam prorsusque infinitam Creatoris pulchritudinem concupiscunt. Galenus vero in libro de Melancholia dicit quosdam ex desideriis talibus melancholicum incurrere morbum : qui utique desipientia magna est, et alienatio a rectitudine intellectus discretioneque rationis. Porro laborantes hoc morbo, suscipiunt irradiationes, verum particulatas et detruncatas. Quapropter instar Prophetarum de rebus divinalibus mira loqui incipiunt; sed locutionem illam non diu continuant : imo in verba desipientiæ consuetæ mox recidunt. Fumus namque melancholicus ascendens ad intellectivam vim, confestim intercipiens mentis fulgorem illam offuscat, et a tantæ altitudine claritatis dejicit eam. Quandoque enim ad modicum cessat ascendere, et tunc ad modicum elevantur ad contemplandum et ad loquendum salubria; sed rursus melancholico ascendente vapore, mira subitatione trahuntur deorsum, atque in cogitationes ac verba alienationis ac delirationis præcipitantur. Porro qui puritati ac contemplationi ut decet intenti sunt, familiaritatem ac consortium angelorum adipiscuntur, quemadmodum de magistro suo Socrate testatus est Plato, dicens : Socrates ob egregiam vitam et castimoniam ab infantia numen habuit comitem, id est spiritum bonum se comitantem ac dirigentem. Tullius item in libro suo de Natura deorum disseruit : Si quis temperate uteretur cibis ac potibus, et immaculatum se custodiret, præsertim a venereis voluptatibus, hic consortio frueretur ac visione deorum. Anima etenim nostra in horizonte est et quasi confinio superiorum ac inferiorum. — Neque hoc lateat, quod inspectionibus lucidorum instrumentorum frequenter admiscent se dæmones, quatenus fallant, aut saltem illo fulgore oculos intuentium lædant. — Hæc Guillelmus. Qui de his multa prosequitur et de generibus operum magicorum ac miris occultissimis virtutibus multarum naturalium rerum, arborum et herbarum, animalium et gemmarum : de quibus infra tangentur nonnulla.

Ad objecta patet ex dictis solutio.

QUÆSTIO V

QUinto quæritur, **An dæmones naturali virtute possint vera miracula facere.**

Et circa hoc multa occurrunt determinanda, videlicet : primo, an opera magorum efficaciam habeant a dæmonum potestate. Secundo, an materialia ista obediant ad nutum dæmonibus quoad motum localem, an etiam materia quoad receptionem formæ substantialis. Tertio, qualiter magica opera fiant virtute, operatione cooperationeve dæmonum.

Quod autem vera miracula agere nequeant dæmones, videtur ex verbo illo Psalmistæ : Benedictus Dominus Deus Israel, qui *Ps.* LXXI, 18.

facit mirabilia solus. — Apostolus quoque mirabilia quæ fient per Antichristum, vocat signa mendacia. (II Thess. II, 9.) Tamen illa fient cooperante principe dæmoniorum, cujus potestas præ solito tunc solvetur. Ergo si illa erunt signa mendacia sive fallacia, multo magis signa dæmoniorum inferiorum. — Tertio, Apostolus ait : Quæ conventio Christi ad Belial? (II Cor. VI, 15.) Ergo non decet opera dæmonum in hoc assimilari operibus Christi, quod utraque sint vera miracula. — Quarto, fides præsertim innititur ac probatur miraculis : ergo si per dæmones fieri queunt vera miracula, robur fidei evacuatur.

In oppositum est, quod super verba illa Apostoli, Cujus (scilicet Antichristi) adventus erit in signis mendacibus (II Thess. II, 9.), dicunt expositores, quod Antichristus faciet vera miracula : quæ tamen vocantur mendacia, quia ad deceptionem ordinabuntur. Idem affirmat Beda super Apocalypsim, ubi et legitur, quod bestia (videlicet bestialissimus Antichristus) seducet habitantes in terra propter signa quæ data sunt ei facere (Apoc. XIII, 14.); itemque, quod sunt spiritus dæmoniorum facientes signa (Ibid. XVI, 14.). In Exodo quoque leguntur magi Pharaonis eadem signa fecisse quæ Moyses fecit (Exod. VII, 11, 22; VIII, 7.).

Circa hæc scribit Thomas : Duplex error circa hoc fuit. Unus gentilium, qui credebant dæmones, quorum virtute magi operantur, deos esse, sicque eos per modum creationis posse novos effectus producere. — Alius est Avicennæ, qui dixit materiam inferiorum multo plus obedire conceptioni substantiæ separatæ, quam subdatur actionibus qualitatum contrariarum agentium in natura : quia agentia naturalia solum disponunt ad formam substantialem, quæ secundum Avicennam, a substantia separata creatur. Sicque ad conceptionem substantiæ separatæ dixit in inferioribus quosdam produci effectus, etiam præter ordinem ac cursum naturæ. Posuitque exemplum de anima nostra, ad cujus apprehensionem totum corpus ad varias passiones

A movetur, videlicet, tristitiæ, concupiscentiæ, seu timoris. Verum huic opinioni contradicitur a philosophis atque theologis. A philosophis quidem : quoniam dicunt corpus cœleste esse intelligentiæ instrumentum; et ita non nisi per motum cœli potest in inferioribus provenire effectus ab intelligentia. A theologis etiam : quoniam formæ corporales non sunt ab influentia dæmonum, sed Dei, qui eas in potentia materiæ posuit, atque educere in actum potest absque omni adminiculo

B agentis creati; quod vero educuntur in actum secundum cursum naturæ, est ex naturalibus determinatis agentibus. Hinc hujus opinionis falsum est fundamentum.

Idcirco dicendum, quod dæmones sola sua virtute nullam queunt influere formam in materiam, nec substantialem nec accidentalem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii naturalis agentis. Quemadmodum enim artifex non sua, sed ignis virtute, calefacere potest; conformiter dæmones ad certa passiva conjungere

C possunt determinata activa, ut sequatur effectus ex naturalibus causis, attamen præter solitum cursum naturæ, ex multitudine ac vehementia virtutis activæ rerum aggregatarum habilitateque passivorum. Hinc effectus qui non sunt in potestate alicujus causæ naturalis, producere nequeunt (ut suscitare mortuum, aut aliquid tale) in veritate, sed in præstigiis tantum, ut infra dicetur. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione

D centesima quartadecima, quærit, an dæmones possint vera miracula facere ad seducendum (art. 4.). Respondet : Proprie loquendo de ratione miraculi, dæmones nequeunt miracula operari, nec aliqua creatura, naturali virtute, sed solus Deus : quia miraculum proprie appellatur, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ; sub quo utique ordine dæmones continentur, et omnis virtus seu potentia creaturæ. Interdum tamen miraculum large vocatur, quod facultatem et considerationem excedit hu-

manam : sicque dæmones miracula facere valent, sicut et unus homo interdum facit quod facultatem et cognitionem transcendit alterius, et illum in admirationem deducit.

Quamvis autem opera talia dæmonum ad veram et plenam rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque res veræ, non phantasticæ : quemadmodum magi Pharaonis virtute dæmonum, veros produxerunt serpentes ac ranas; et quando ignis de cœlo cadens, sancti Job pecora puerosque consumpsit, turbo quoque domum ejus subvertit, et filios ejus filiasque occidit, hæc fuerunt non phantastica sed realia Satanæ opera, ut vicesimo de Civitate Dei asserit Augustinus. Nihilo minus hujusmodi signa diaboli dicuntur mendacia ex parte finis, quoniam ad deceptionem hominum ordinantur a Satana.

Exod. VII, 12; VIII, 7. *Job* I, 16, 19.

Nec fiunt solo imperio dæmonum : non enim materia corporalis obedit angelis bonis aut malis ad nutum, ita quod dæmones valeant sua virtute transmutare materiam de forma in formam; sed semina quædam in elementis latentia possunt adhibere ad talia producenda, ut loquitur Augustinus tertio de Trinitate. Hinc omnes corporalium transmutationes quæ talium seminum adhibitione seu naturalium virtute fieri queunt, operatione dæmonum fieri possunt : ut dum res quædam transmutantur in serpentes vel ranas, quæ et per putrefactionem aliquando generantur. Transmutationes autem corporalium quæ fieri nequeunt virtute naturæ, nequaquam effici possunt secundum rei veritatem dæmonum potestate : ut quod corpus humanum mutetur in corpus et figuram alterius speciei seu bestiæ; sed hoc fit secundum apparentiam tantum. Quod contingere potest dupliciter. Primo ab interiori, secundum quod dæmon potest immutare hominis phantasiam, et etiam sensus corporeos, ita quod aliquid videatur aliter quam est : quod et virtute quarumdam corporalium rerum nonnunquam effici perhibetur. Secundo ab exteriori. Quum etenim dæmon possit ex aere sibi formare atque assumere corpus cujuscumque figuræ aut formæ, eadem virtute ac ratione potest circumponere alteri rei quamcumque figuram et formam corpoream, ut in illius specie videatur, et appareat quod non est. Et hoc est quod octavodecimo de Civitate Dei Augustinus testatur, quia phantasticum hominis, quod etiam in cogitando seu somniando per innumerabilium rerum genera variatur, velut incorporatum in alicujus animalis aut alterius hominis specie sensibus apparet alienis. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis aut species ejus, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur; sed quod dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, potest etiam similem speciem sensibus alterius præsentare. — Hæc Thomas in Summa.

Præterea in eadem Summa, quæstione centesima decima, quærit, an angeli boni seu mali possint miracula facere. Respondet : Miraculum non dicitur proprie dum aliquid fit præter cursum et ordinem alicujus particularis naturæ; alias qui lapidem projiceret sursum, operaretur miraculum. Sed miraculum proprie nominatur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Ideo solus Deus potest miracula facere. Sancti vero dicuntur operari miracula, vel quia ad eorum petitionem fiunt a Deo, vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculosis effectibus. Sicque ait Gregorius : Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et mirabilia frequentius fiunt. — Augustinus vero in libro LXXXIII Quæstionum disseruit : Magi agunt miracula per privatos contractus; boni Christiani, per justitiam publicam; mali Christiani, per publicæ justitiæ signa. Unde dum magi virtute seu ope dæmonum operantur miracula (non quidem simpliciter, sed quoad nos), dicuntur hoc facere per privatos contractus : quoniam quælibet virtus creaturæ se habet in universo ut virtus privatæ personæ in civitate. Quumque magus operetur per pactum cum dæ- art. 4.

mone initum, agit quasi per privatum contractum. Divina vero justitia se habet in universo sicut publica lex in civitate. Hinc boni Christiani per divinam justitiam miracula facientes, asseruntur ea facere per justitiam publicam ; mali vero per signa publicæ justitiæ, ut per fidem informem, aut divini nominis invocationem, seu sacramentorum adhibitionem. Hæc idem ibidem.

Insuper in Summa contra gentiles, libro
cap. 103. tertio, multa super his scribit : Fuit, inquiens, positio Avicennæ, quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem effectus, quam contrariis agentibus in natura. Sicque asseruit ad apprehensionem intelligentiæ fieri pluviam, sanitatem, absque actione alicujus corporalis agentis. — Verumtamen attendendum, quod dum angeli boni aut mali adhibent naturalia aliqua ad determinatos effectus, utuntur illis ut instrumentis. Instrumentum autem ex principali agenti aliquam sortitur virtutem activam supra propriam vim: sicut serra inducit formam lecti ex motu artificis, quam per se non posset inducere. Conformiter ex naturalibus causis provenire queunt altiores effectus, in quantum sunt spiritualium instrumenta substantiarum, quam secundum cursum provenirent communem. Quamvis ergo tales effectus simpliciter miracula non exsistant, quia ex naturalibus proveniunt causis, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Primo, quia per spirituales substantias applicantur causæ illæ ad proprios effectus modo nobis insolito : nam et ingeniosorum artificum opera illis facilia, mirabilia sunt his qui modum operationis eorum non capiunt. Secundo, ex hoc quod causæ illæ sic applicatæ, aliquid sortiuntur virtutis ad producendum, ex hoc quod sunt spiritualium substantiarum instrumenta.

cap. 104. Præterea quidam opera illa mirabilia quæ magicis artibus fiunt, adscripserunt non spiritualibus substantiis, sed cœlestium virtuti corporum. Nam et magi certos
A stellarum situs considerant, herbarum quoque et aliarum rerum corporalium quædam adhibent auxilia, quasi ad præparationem materiæ ad suscipiendum influxum et effectum cœlestium corporum. — Verum ista opinio expresse contrariatur his quæ manifeste realiterque apparent. In operationibus quippe magorum sunt multa quæ sunt propria rationalis naturæ opera : quoniam dantur responsa de furtis, et aliis hujusmodi; et apparent in vigilia aliqui colloquentes, ac de variis rebus ratiocinan-
B tes; et revelantur secreta. Ex quibus item probatur, quod substantiæ illæ quarum ope fiunt hujusmodi opera, sint vitiosæ : quia ad multa scelera præstant consilia atque auxilia, idololatriamque persuadent. De his multa conscribit ibi supra dictus Thomas.

In secunda quoque secundæ, quæstione nonagesima quinta, de his aliqua introducit; et specialiter de speciebus divinationis compendiose tractat ibidem, puta : de divinatione quæ fit per dæmones, de divinatione quæ fit per astra, de divinatione
C quæ fit per somnia, de divinatione quæ fit per auguria et observationes consimiles, et de divinatione quæ fit per sortes. Et qualiter omnes species istæ cum genere suo, quod est divinatio, contrariantur cultui Dei, et superstitionis sunt species, quære ibidem.

Circa hæc quærit Petrus, an dæmones possint aliquas species rerum producere. Respondet : Quidam effectus sunt quorum formæ ultimæ sunt artificiales, ut domus,
D scamnum. Hos dæmon producere potest artificiosius quam homo. Quidam effectus sunt quorum ultimæ formæ sunt naturales. Et horum quidam producuntur ex semine : in quos dæmon non potest, quia in generatione commixtioni elementorum additur aliqua virtus influens ab anima generantis, quam dæmon non potest influere. Quidam ex putrefactione, ut vermes et quidam serpentes. Et in his contingit aliquod agens dupliciter operari, videlicet : adminiculando, sicut operatur agricola in

productione segetum; et complendo, sicut A sol operatur et natura in generatione inferiorum. Primo modo potest operari diabolus, non secundo. Potest namque colligere semina, et activa passivis contemperare : quo factò, sequitur introductio formæ per operationem naturæ. — Hæc Petrus, qui in ceteris consonat Thomæ. Richardus similiter.

Bonaventura vero adjicit : Maligni spiritus possunt formas artificiales inducere per virtutem propriam, et formas naturales per virtutem alienam : quoniam ope- B rantur per modum artis, non naturæ. Unde sicut natura non producit formam artificialem, sic nec ars formam naturalem. Et si quæratur ratio hujus, dico quod est limitatio potentiæ agentis ad talem seu talem effectum, secundum dispositionem Dei et primariam ordinationem causarum. — Rursus, si quæras quare sic Deus disposuit, dico quod ordo sapientiæ hoc requirit. Quum enim triplex sit agens, videlicet, Deus, natura, et intelligentia; ista sunt agentia ordinata, ita quod primum præ- C supponitur a secundo, et secundum a tertio. Deus namque operatur ex nihilo. Natura vero non operatur ex nihilo, sed ex ente in potentia. Ars autem præsupponit operationem naturæ, et operatur super ens completum : non enim facit lapides, sed domum ex lapidibus. Hinc sicut natura non potest anticipare operationem Dei, quæ est de nihilo producere; sic nec ars operationem naturæ. Si quæras, quare non est econverso, ita ut ars præcedat naturam; dicendum, quod operatio naturalis D per naturam, prior est in eodem quam operatio artis. Est etiam alia ratio : quoniam agens per naturam producit sibi simile secundum veritatem, agens vero per artem producit simile solum secundum exemplar. Quoniam ergo in productione rei seu formæ naturalis, agens aliquid impertitur passo, et nihil impertitur aliquid alteri nisi id respectu cujus est in actu secundum veritatem; ideo formas illas de potentia in actum deducere nequit nisi quod agit per modum naturæ. In artificialibus vero nihil impertitur agens passo, sed aufert vel mutat, ut patet in forma compositionis aut figura incisionis. Hinc agens per artem non potest virtute propria formas naturales producere, nisi ille solus qui est actus plenus atque perfectus respectu omnium tam in cognoscendo quam operando, videlicet Deus.

Præterea, si quæratur, an magi Pharaonis cooperatione dæmonum produxerint veros serpentes ac ranas : videtur quod non, quoniam Strabus ait, quod diabolicis figmentis illudebant intuentium oculis. Glossa quoque Augustini dicit in Exodo super illud, Devoravit virga Moysis virgas *Exod.* VII, 12. eorum : Virga Moysis absorbuit virgas, non dracones. Hoc namque absorbere potuit quod erant, non quod non erant. Ergo virgæ magorum non fuerunt vere in dracones seu serpentes conversæ. Natura etiam non videtur in tam imperceptibili seu brevissimo tempore, solida ligna, ut erant virgæ magorum, posse in dracones veraciter transmutare. — In contrarium est textus Exodi ubi plane historialiterque re- *Ibidem.* fertur, quod magi projecerunt virgas suas, quæ vertebantur in serpentes. Hoc etiam tertio de Trinitate Augustinus sentire expresse videtur, describendo ibidem qualiter id fiebat. Unde et Glossa ex verbis Augustini super Exodum ait : Dæmones mira celeritate discurrentes per mundum, colligunt et adducunt semina rerum; sicque novas rerum species producunt.

Dicendum, quod revera Glossæ videntur sibi obviare ibidem : hoc tamen plus sonant, quod virgæ magorum versæ fuerunt in veros serpentes. Quumque virga Moysis dicitur devorasse virgas magorum, dracones nominantur virgæ a præexsistente materia, sicut et virga Moysis, quæ vere conversa exstitit in draconem. Quumque objicitur, quod natura non potest tam subito operari : respondendum est, quod verum est, loquendo de hac natura per se; sed taliter potest esse adjuta et confortata convenientibus rebus ac viribus, ut quasi

repente prorumpat in opus, ut patet de A generatione ranarum, quas de quibusdam foliis celeriter nasci contingit.

Si denuo quæras, quomodo ab invicem discernantur hæc signa seu miracula Dei et Sanctorum vera, et signa magorum ; dicendum, quod etsi conveniant in materia, differunt tamen ex parte principalis agentis, et ex parte ministri, atque ex parte finis, et ex parte facti. Ex parte principalis agentis : quia in veris et proprie sumptis miraculis, operatur omnipotentia infinita Creatoris, et etiam supra naturam ; in B miraculis dæmonum seu magorum, operatur virtus naturæ multipliciter per alias naturas adjuta. Ex parte quoque ministri : quoniam vera miracula per publicam fiunt justitiam, id est, per fidem catholicam, qua vivitur juste, seu etiam per opera et merita ejus ; magorum vero miracula, per privatos contractus, ut per incantationes et quædam arcana. Hujus signum est quod ibi sunt opera tenebrarum : *Joann.* III, 20. quia ut ait Salvator, qui male agit, odit lucem. Item ex parte finis : quia miracula C Dei ordinantur ad fidei roborationem, Ecclesiæ utilitatem, et ad gloriam Dei ; magorum vero miracula, ad deceptionem ac gloriam vanam. Et rursus ex parte facti : dæmones namque faciunt inutilia, vana ac vilia, ut canes cantare, statuasque moveri ; miracula vero divina sunt valde necessaria et utilia. Unde dæmones serpentes et ranas præcipue faciunt, quia hæc operatione naturæ faciliter producuntur. — Itaque sic Deus dæmonum potentiam atque astutiam temperat, ut eorum miracula et D malos queant decipere juxta eorum demerita, et a bonis valeant deprehendi ; et ut fides simul cum miraculis habeat locum. Nempe si solus Deus ac ejus ministri facerent miracula, quis non credidisset compulsus miraculis ? Nunc vero dum et boni ac mali faciunt ea, hi qui divinitus illustrantur ut inter ea queant discernere, per vera miracula adjuvantur, et per dæmonum miracula probantur et exercentur. — Hæc Bonaventura.

Qui etiam quærit hic, an introductio omnis formæ substantialis sit a datore formarum, an aliquod agens particulare possit aliquam inducere. Respondet : De eductione formæ in esse triplex fuit opinio. Una Anaxagoræ, qui posuit latitationem formarum. Quod dupliciter potest intelligi. Primo, quod posuit formas in materia actualiter exsistere, sed non apparere extrinsecus, instar picturæ panno opertæ : et hic modus impossibilis est omnino, quia contraria simul inessent eidem. Secundo, quod essentiæ formarum sint in materia in potentia non solum latentes, sed in potentia entes, ut materia habeat in se seminales formarum omnium rationes a primaria conditione inditas sibi, et per actionem agentis educerentur in actum : quod concordat philosophiæ ac Scripturis. Verum iste non fuit intellectus prætactæ opinionis, sed primus, ut dicunt expositores. Dixit namque quod agens particulare nil agat ad formæ productionem, sed tantum detegat eam.

Alia fuit opinio philosophorum magis modernorum, dicentium quod omnes formæ sunt a Creatore. Quæ etiam opinio dupliciter potest intelligi. Primo, quod Deus sit principaliter agens et causans in omnium productione formarum ac rerum : et positio ista est vera. Vel ita, quod Deus sit tota causa efficiens, et agens particulare nil agat nisi adaptando materiam, ut sicut Deus producit animas rationales, ita et alias formas. Istud vero stare non valet, quoniam agens particulare aut inducit aliquid, aut nihil : et si nihil, ergo nil agit ; si vero aliquid inducit, ergo aliquam efficit dispositionem : sed qua ratione potest in unam, potest et in aliam. Ergo positio ista irrationabilis est.

Tertia positio est, quod formæ naturales pene omnes, ad minus corporales, ut formæ elementorum et mixtorum, sunt in potentia materiæ, atque per actionem particularis agentis educuntur in actum : et hanc videtur tenere Philosophus, tenentque eam communiter doctores in philoso-

phia et theologia. Attamen habet duas vias. Aliqui quippe dicunt, quod sunt in materia ut in potentia receptiva, et quodammodo activa et cooperativa, quia materia habet possibilitatem ad recipiendum, et etiam inclinationem ad cooperandum; et in agente est hujusmodi forma producenda ut in principio effectivo et originali, quoniam omnis forma per naturam suæ speciei recipit virtutem multiplicandi se : unde inductio formæ est ab agente formam suam multiplicante. Et ponunt exemplum in candela, quæ multas accendit. Ab uno quoque objecto relucent multæ imagines in pluribus speculis. Atque hujusmodi formæ non habent (ut dicunt) ex quo sint materialiter, sed ex quo originaliter. Ideo non dicuntur creari, neque ex nihilo fieri : quod enim creatur, nihil est; talis vero forma ante eductionem suam aliquo modo est, tum ratione agentis, tum ratione materiæ.

Alia via est, quod formæ sunt in potentia materiæ non solum ut in qua et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua : et hoc non sic, quod materiæ essentia sit ex qua forma producitur; sed quod in ipsa materia aliquid est concreatum ex quo agens dum agit in ipsum, educit formam, non ita ex illo tanquam ex aliquo quod sit tanquam pars aliqua formæ producendæ, sed quia illud potest esse forma, et fit forma, sicut globus rosæ fit rosa. Et ista positio tenet, quod in materia sint veritates omnium formarum producendarum naturaliter : ita quod quum producitur naturaliter forma, nulla quidditas, nulla essentia de novo inducitur, sed datur ei nova dispositio, ut quod erat in potentia fiat in actu. Differunt enim actus et potentia, non quod dicant quidditates diversas, sed dispositiones ejusdem diversas : non tamen sunt dispositiones accidentales, sed substantiales. Nec mirum hoc esse in potentia agentis creati, ut quod est uno modo, faciat esse alio modo. — Hæc positio inter ceteras videtur esse intelligibilior, et veritati vicinior. Quam credo

A tenendam, non solum quoniam eam suadet ratio, sed etiam quia confirmat auctoritas Augustini super Genesim, quam Magister allegat, quod quæ producuntur a natura, secundum rationes seminales producuntur. Quid vero sint rationes seminales, infra patebit. Sicque secundum positionem istam dicendum, quod agens particulare educit formas et inducit, ac res naturales producit. Et si quæras, an ex aliquo vel ex nihilo : dicendum, quod secundum tertiam positionem, tenendo pri-
B mam viam illius positionis, formæ producuntur ex aliquo, sed non ex aliquo materialiter vel constitutive, sed ex aliquo originaliter; vel tenendo viam secundam ejusdem positionis, formæ fiunt ex aliquo, non quod ly ex dicat partem, sed consubstantialitatem, sicut rosa ex globo, quoniam globus fit rosa. Sicque materia solum se habet per modum receptivi; sed seminatum in ea seu inditum ei, se habet quodammodo per modum activi, et quodammodo per modum passivi : quoniam
C cooperatur agenti, et nihilo minus variatur ab una dispositione in aliam. Hæc est ergo summa positionis istius, quod agens creatum nullam quidditatem, nec substantialem nec accidentalem, producit omnino, sed entem sub una dispositione facit esse sub alia. — Hæc Bonaventura.

Cujus hoc ultimum verbum videtur prorsus obscurum, quum lux producat radium, calor calorem, objecta similitudines suas, et substantia operationem. Verum de hac quæstione infra plenius dissere-
D tur : tangit namque difficultatem in philosophia præcipuam, puta de inchoatione formarum. — Hæcque positio, quam Bonaventura magis hic approbat, videtur esse opinio Alberti, Udalrici, et aliorum quorumdam. Thomas vero, Ægidius, et alii multi, tenent contrarium. Quibus in hoc magis reor consentiendum, propter motiva suo loco ponenda : imo opinio illa, prout eam recitat Bonaventura, ponens exemplum de globo rosæ, et formam eductam formæ inchoatæ seu educendæ consub-

stantialem affirmans, si vere resolvatur ac clare, invenietur parum aut nihil ab Anaxagoræ opinione differre, ut etiam protestatur et probat Henricus, sicut infra pandetur.

Insuper Alexander circa hæc plura quærit et scribit diffuse. Cujus dicta sententialiter pro maxima parte sunt introducta. Concedit quippe juxta sensum præhabitum, quod opera dæmonum et magorum non sint proprie dicenda miracula, ita quod Deo omnipotenti proprium est operari propria potestate miracula proprie sumpta.

Præterea ad quæstionem hanc, utrum opera magorum Pharaonis fiebant secundum veritatem, an secundum phantasiam ac præstigialiter tantum, respondet quod secundum veritatem, quemadmodum Augustinus probat et tenet, præsertim quoniam virga Aaron virgas magorum (id est serpens serpentes) legitur devorasse. (*Exod.* VII, 12.) Circa hoc quærit Alexander, an dracones magorum redierunt in virgas. Nec audet hoc definire, potissime quum nullo modo hoc naturalis habeat ordo, quod dracones vertantur in ligna, sicut quod ligna in dracones. Sed mirum videtur quare hoc sciscitetur aut ita respondeat, quum dicat colubrum Moysis vere, non phantastice, dracones illos vorasse. — Quod autem non fuit ibi phantastica illusio, probat : quia in tota Exodo de tali illusione nil legitur. Imo Exodi octavo, ubi magi narrantur defecisse in non valendo producere scinifes, (*Ibid.* VIII, 18.) sunt locuti : Digitus Dei est hic. (*Ibid.* 19.) Quod et ante dixissent, si in faciendo defecissent.

Amplius, respondendo ad istud, an opera illa magorum fuerint miracula, hanc ponit distinctionem : Miracula possunt dici vel quantum ad rem factam, vel quantum ad modum faciendi solum. Miraculum quantum ad rem factam, et non solum quantum ad modum faciendi, vocatur, quando suscipiens nullum habet ordinem naturalem ad suscipiendum effectum : ut

A dum natus cæcus fit videns, seu virgo manens virgo parit. Miraculum autem quantum ad modum faciendi tantum dicitur, dum id quod mutatur in alterum, habet naturalem ordinem ad hoc, sed non quod fiat tam cito : ut dum ex aqua fit vinum, et ex virga serpens. Porro istud *cito* intelligi potest dupliciter. Primo, de instanti; et quando sic fit, vere est miraculum, et soli convenit Deo. Secundo, de tempore brevissimo et quasi imperceptibili; et sic non est proprie miraculum, sed
B quoddam mirabile. Et quia discernere non valemus quando talia fiant in instanti aut in tempore brevi, utimur nomine miraculi ad utrumque. — Est autem triplex modus producendi serpentes, videlicet : ex putrefactione pure naturaliter; secundo per accelerationem, sicut fecerunt magi; tertio in instanti, sicque divina omnipotentique virtute Moyses fecit. Angeli demum boni et mali præparare possunt materiam, non inducere formam substantialem. — Hæc Alexander.

C Qui iterum quærit, qualiter fiant illusiones atque præstigia in operibus magicis. Respondet : Quædam illusiones fiunt absque cooperatione dæmonum, sola agitatione hominum ostendentium et occultantium aliqua, ut in transjectionibus. Interdum quoque sine virtute dæmonum, virtute quorumdam corporum mineralium : quæ qui habent, possunt per virtutem illis corporibus inditam, rem monstrare non sicuti est; nec tunc est falsitas ex parte visi quin aliquid sit quod videtur, non
D tamen est sicut apparet. Tertio fit illusio talis per dæmones, qui ex ordine suæ naturæ habent potestatem super quædam inferiora, quam circa illa exercent quantum Deus permittit; tuncque apparet res non sicuti est : et quamvis sit ista illusio quoad modum videndi, subjacet tamen veritas ex parte rei visæ, ut de mineralibus dictum est; sed hic fit virtute dæmoniaca quod ibi virtute naturali indita corpori illi. — Adhuc tamen illusio ista non appellatur præstigium : quod proprie est

illusio dæmonis non habens causam ex parte mutationis rei, sed cognoscentis dumtaxat, qui illuditur quantum ad organum, aut quantum ad potentiam.

Ad intelligendum demum qualiter fiat hæc illusio, sciendum quod sensibile dicitur dupliciter, scilicet per se et per accidens; per se quoque dupliciter, utpote proprium et commune. Dicimus ergo, quod in proprio sensibili non decipitur visus bene dispositus : nam quod album est, semper judicat album. Sed in sensibili communi et in sensibili per accidens, falli B potest intus et extra, et organum ipsum, et hoc per virtutem dæmonis aliquid ibi agentis; non quod mutet tunicas humoresve oculi : variis quippe modis potest formas formare ac visui præsentare, qui velit nolit, objectas apprehendit exsistente organo in debito statu, ita quod visus apprehendit species quas offert diabolus. Nec dicendum, quod diabolus uniat eas visui : imo naturaliter ex quo oblatæ sunt sensui debito modo, sensus unit se illis et judicat de eisdem. Ulterius vero fallitur C videndo sensibile per accidens, quum propter formam quæ solebat esse hujus rei, judicat esse hanc rem ubi videt talem formam; atque secundum diversas oblationes aut secundum diversas mutationes formæ oblatæ, judicat semper alia et alia, sicque deluditur. Unde Augustinus in libro de Spiritu et anima (et idem tangit libro de Civitate Dei) : Quædam mulierculæ conversæ post Satanam, illusionibus phantasmatibusque seductæ, credunt et fatentur se nocturnis horis cum Diana et D Herodiade atque innumerabili mulierum multitudine equitare, et earum jussionibus obtemperare. Satanas namque, qui se in angelum lucis transfigurat, quum mentem talis mulierculæ ceperit, et eam sibi per infidelitatem subjugaverit, illico per diversarum species feminarum mentem quam captivam tenet in somno deludens, modo tristia, modo læta, modo cognitas, modo incognitas personas ostendens, per devia quæque ducit : et tamen solus hoc patitur

II Cor. XI, 14.

A spiritus infidelis. Istud tamen in somno fit per imaginativæ illusionem, et proportionaliter fieri potest illusio in sensu corporeo.

Postremo quærit, quid intelligatur per publicam justitiam, quum in auctoritate præhabita asserit Augustinus, quod Sancti p. 421 D'. operantur miracula per justitiam publicam. Et tandem determinat, hoc posse exponi de increata justitia, qua Deus gloriosus et infinitus agit miracula pro utilitate communi aut vera, loco et tempore opportuno, secundum exigentiam justæ piæve causæ, non per quoscumque, sed per præordinatos a se ad talia peragenda. Hinc ait : Divina potestas publica et universalis vocatur publica justitia, quoniam publice omnia regit; et dum quis in ea confidit, virtute influentiæ ejus fiunt miracula. Quod contingit dupliciter. Primo sic, quod influit et super invocantem et super factum pro quo invocatur : sicque boni Christiani faciunt miracula. Influit enim Dominus non solum super factum miraculosum, sed etiam super bonum Christianum quantum ad fidem formatam, et quantum ad id quod cum fide formata requiritur ad hoc ut bonus Christianus faciat miracula. Dum vero per malos facit miraculum, influit super factum, non super invocantem : et tunc dicuntur fieri miracula per signa publicæ justitiæ. — Hæc Alexander. Qualiter autem Thomas et Bonaventura hæc verba exponant, patuit supra.

At vero Parisiensis tertia parte libri de Universo : De præstigiis, inquit, id est operibus ludificatoriis, quibus dæmones videntur facere quædam quæ non videntur eis possibilia esse, non immerito quæritur, utrum fiant, et qualiter. Nec dubium quin fecerint ranas et serpentes, ut Exod. VIII, 7; VII, 12. Moyses scripsit. Sed quum nec animas illorum creare nec corpora valebant formare, constat eos ministrasse magis Ægyptiis vel semina hujusmodi animalium, vel materias ex quibus facillime generantur.

Ut autem clarius intelligatur qualiter fiant opera magica, ponam exempli gratia aliqua : primo de nummis aureis atque argenteis, qui revertuntur ad dantem, quoties dantur seu exponuntur pro aliis rebus. De quibus constat, quod propria virtute non redeunt, nec magi nec dæmones eis præstare gressibilem queunt virtutem : ideo non nisi malignorum potestate spiritum revertuntur, si tamen verum est quod revertantur. Facile quippe est malignis spiritibus facere apparere similitudines aureorum et argenteorum nummorum, ubi veritas rerum hujusmodi nulla consistit : ideo non est necesse ut veri nummi sint qui reverti dicuntur. Nam et uni Sanctorum, puta magno Antonio, apparere fecerunt in deserto vas grande argenteum. Et si dæmones apparere creduntur in speciebus hominum, cur apparere non valeant in speciebus nummorum sive vasorum per transfigurationes quas ipsi noverunt ? Nec multum refert an de se ipsis transfigurationes hujusmodi faciant, an de materiis aliis.

Denique in speciebus serpentium et speciosarum mulierum interdum apparuisse leguntur. Et merito quæritur, an realiter fuerint tales formæ, et in quo veluti in subjecto, qualiter etiam malignissimis spiritibus patuit tantus ad sanctissimos viros accessus. Verum ad hoc a sapientissimis Christianorum responsum est, non hoc esse nimis mirandum, quum et sæpius flagellaverint Sanctos in corpore, et ipsummet Salvatorem tentator adierit atque assumpserit secum ad loca diversa. (*Matth.* IV.) Denique, qualiter viros sanctos quotidie tentant cogitationibus et imaginationibus, si non est eis accessus ad animas eorumdem, et si non est eis facultas pingendi cogitata hujusmodi in imaginatione, et forte etiam in vi intellectiva illorum, præsertim si fuerit tentatio cogitationis blasphemiæ de rebus spiritualibus atque sublimibus, ut de essentia Creatoris, et de consimilibus, quæ non cadunt nisi in intellectum ? Quapropter facile est malignis spiritibus in potentiis animarum nostrarum pingere cogitata quæcumque voluerint, quoties ipsis permittitur; et illa non tantum ut cogitata sed etiam ut visa imprimere, quemadmodum in somnis ac somniis. Et hoc diligenter adverte, quum sit declaratio ludificationum istarum. Interdum quoque cogitata in vigilia eousque in se rapiunt animas nostras, ut appareat nobis quod ea non solum cogitemus, sed potius videamus. — Hinc potest patere de incantatoribus qui videntur equos suos lacerare frustatim, quoniam forma equi vel integri vel detruncati, est in animabus spectantium per procurationem et depictionem (ut dixi) malignorum spirituum. Nec est in eis ut cogitatum et signum, sed magis ut visum et res : et hoc est ex fortitudine impressionis, cui addere et auferre malignis spiritibus exstat possibile. Hinc sicut cogitationes ipsas ingerunt inspicientibus gesta seu figmenta magorum, sic ipsas cogitationes visiones efficiunt; et quæ erant signa, videri faciunt non ut signa, sed ut res. Quod ergo magus equum suum frustatim detruncare seu hominem devorare videtur, hoc modo est et per hanc viam, quantum est de naturali virtute malignorum spirituum. Verumtamen non improbabile est alias vias eis esse possibiles, qui multarum rerum virtutes occultas atque mirificas non ignorant.

Insuper perscrutandum, qualiter spiritus isti, qui nec colla nec humeros habent, homines quosdam et grandia saxa deportent; et qualiter jaciant lapides, qui manus ad jaciendum non habent. Homines tamen ictibus illis raro aut nunquam lædunt : quo constat virtutem eorum divinitus esse restrictam, quoniam jacere permittuntur, et lædere prohibentur. (*Cf.* tom. I, p. XXIX in medio.) Estque mirabile qualiter usque in homines jaciant saxa absque hominum læsione. Sed causa in hoc est restrictio, quia conatus eorum moderatur divina bonitas. — Porro hæc possibilia esse scire potes istis exemplis. Adamas namque seu magnes sola sua virtute absque impulsu dat motum

ferro contra suæ ponderositatis naturam : quid igitur mirum si spiritualis substantia tanta virtute prædita, sine impulsu et attactu corporali præstare possit motum corpori gravi, imo corporibus multis ? Amplius, dum lapis projicitur vel sagitta emittitur, quid dat motum illis, nisi violentia impulsionis ? Quæ duo operatur ibidem : naturalem enim ponderositatem rerum ita motarum, a naturali sua actione quæ est descendere, suspendit, et motum illum largitur. Quumque impulsio illa incomparabiliter minoris exsistat virtutis quam substantia spiritualis, quid mirum si talis substantia suspendere possit sua præsentia corpus, saxum, sagittam a sua ponderositate, et dare eis motum similem, vel violentam levitatem ? Aliqui enim opinantur ea moveri violenta levitate per impulsionem causata. Rursus, si anima humana, quæ est spiritualis substantia, dat corpori suo gravi sursum moveri, quanto magis spiritualis substantia abstracta potest corpus sic ferre solo imperio ?

Præterea, si quæratur de equo quem ad vectandum malefici se facere credunt de canna, per nefandos characteres et scripturas, quas in ea scribunt ac pingunt : dico, quod malignis spiritibus impossibile est de canna verum facere equum ; nec cannam malefici eligunt ad talem ludificationem agendam tanquam canna sit aptior ut transformetur in equum, sed forsitan propter superficiei suæ planitiem aptior est ut in ea exsecrabiles illæ fiant scripturæ. Congruit etiam canna dæmonibus, quum sit lignum apparens, non verum, sed vacuum intus, non habens de ligni soliditate et veritate nisi quod in ea apparet extrinsecus : per quod etiam insinuatur quam formidandum et periculosum sit uti equo hujusmodi propter fragilitatem cannæ et periculositatem fracturæ ipsius cannæ, quæ ipsos etiam incumbentes sibi multipliciter vulnerat. Hoc autem totum fit illusione phantasticæ visionis. Nec mirum si permittitur dæmonibus ita ludificare maleficos, quum ipsi malefici A se ipsos tradiderint manibus dæmonum per sacrificia sanguinis, quo et canna diabolicis characteribus litterisque inscribitur, de qua equum sic formare insanissime opinantur. — De columbis quoque et leporibus ac porcis, quos aliquando venales exhibuisse ac vendidisse narrantur malefici, idem est sentiendum quod de equo præfato phantastico : nam et subito evanescunt, nec ulla relinquunt vestigia exsistentiæ suæ.

Nec arbitror aliud sentiendum de ludifi- B cationibus famosis apud partes occidentales, præsertim apud Britanniam : quarum una est hæc. Interdum videtur sibi aliquis esse in palatio magnifico atque pulcherrimo, ac speciosissimam ibi videre mulierem in regio apparatu, splendidissimis etiam epulis interesse, deinde tota nocte per venerea commisceri et delectari cum illa. Evanescentibus vero figmentis phantasticis, deprehendit se fuisse tota nocte in sordidissimo luto et inter ossa crurium vaccæ unius, equumque suum alligatum C ad arborem tota nocte illa nil comedisse. Recolo demum me potuisse videre hominem cui acciderat ista illusio, sed ex negligentia atque acedia mea non vidisse. Facile autem malignis spiritibus est, homines de quibus hoc permittitur, soporare, eosque somnialibus delectamentis tota nocte illudere, eis quoque soporatis, equos eorum arboribus alligare, et corpora eorum ubi voluerint collocare, quum nihil horum sentiant soporati. Nihilo minus raptis per illusoriam visionem similes illusiones D fieri possunt, quum ad hujusmodi visa suspensi, alia nec videant, nec attendant, interdum autem nec sentiant.

Post hæc prosequar de substantiis apparentibus in similitudine equitantium et bellatorum in prælium currentium, et in similitudine innumerabilium exercituum, interdum vero in paucorum similitudine equitum. Circa quod dico, quod substantiæ illæ non sunt corporeæ : nec enim sunt vulnerabiles, et dum homines conantur eas transfigere, mox experiuntur

se frustra hoc attentare. Quod si haberent aeria corpora, omnium animalium mortalissima essent propter teneritudinem ac passibilitatem corporum talium. Et ad quid eis arma, quum ab invicem passibilia et læsibilia non sint? Nec contra homines gerunt arma : alioqui jam omne genus hominum prostravissent. Ludus ergo est, utpote hastiludium, si quid inter eas armis agitur aut agi videtur. Equi quoque et arma eorum solum in apparentia sunt, quum similiter invulnerabiles sint. Ideo totum in visione illusoria atque phantastica est et agitur. — Et hic est unus modus apparitionum istarum : videlicet quia ludificationes dæmonum interdum non solum in ista consistunt manerie ut appareant in similitudine hominum mortuorum; sed et apparent terribiles magnitudine, equis et armis; apparent quoque cum facibus et faculis, seu aliis ignibus. Sunt et aliæ ludificationes malignorum spirituum, quas interdum faciunt in nemoribus et locis amœnis ac frondosis arboribus, apparentes in similitudine puellarum ac matronarum ornatu et candore fulgentium, item nonnunquam in stabulis cum luminaribus cereis.

Porro de substantiis quæ apparent in domibus, quas vocant dominas nocturnas, quarum principem nominant dominam Abundiam, eo quod domibus quas frequentat, abundantiam temporalem putatur præstare, sentio quemadmodum de prædictis. Nempe quod comedere videntur ac bibere, illusoria tantum est visio, quum spirituales substantiæ cibis ac potibus non utantur. Deinde nihil consumptionis aut diminutionis apparet in cibis et potibus de quibus sumpsisse videntur, postquam evanuerint. Quapropter in tantum invaluit imperitia hominum, præsertim quarumdam insania vetularum, ut vasa vini et receptacula ciborum discooperta relinquant dum illas credunt ad suas domos esse venturas, quatenus cibos illos ac potus pro beneplacito sine difficultate accipiant. Quod idololatriæ genus est : ob A cujus eradicationem præcepit Deus in lege, omnia vasa cooperiri, et vasa operculis carentia reputari immunda. (Num. XII, 15.) — Idem tenendum de malignis spiritibus qui vulgo striges et lamiæ appellantur, apparentque de nocte in domibus in quibus parvuli nutriuntur, eosque de cunabulis raptos laniare aut igne assare videntur. Apparent autem in specie vetularum, quæ nec vere sunt vetulæ, nec vere laniant pueros. Interdum vero permittuntur pueros trucidare in pœnam peccati parentum, qui in B tantum afficiuntur ad illos quod Dei sui obliviscantur. — Conformiter sentiendum de exercitibus qui apparent de nocte in similitudine hominum mortuorum, et maxime gladio interfectorum : quorum quidam leguntur aliquando revelasse viventibus, se animas esse defunctorum qui olim in sæculo bellis ac præliis intenderunt, et per quæ peccaverunt, puniri. Nec tamen oportet animas talium in essentiis suis vel personis præsentialiter ibi adesse : imo de eis omnino est judicandum C sicut de visis in somno, ita quod similitudines tantum apparent.

De his et quibusdam similibus, multa diffuse scribit hic doctor, specialiter quoque de equitibus nocturnis qui vulgari Gallicano *hellequin* vocantur : qualiter scilicet infra circulum majorem in terra formatum convenire videntur quatuor reges a quatuor finibus terræ, cum exercitibus suis copiosissimis, equis et armis : quæ omnia dicit illusorie fieri per similitudines rerum, ac evanescere subito, nec ulla D in gyro aut alibi remanere vel apparere vestigia equorum aut equitum. De quibus si plenius appetis edoceri, ad volumen illius recursum habeto.

Insuper Udalricus in Summa sua, libro quarto, super his scribit pulcherrime : cujus scripta quantum ad sensum pro majori parte sunt habita. Additque : Multoties dæmones faciunt veros effectus; et hoc dupliciter : primo, ex sua naturali potentia, permissione divina; secundo, su-

pernaturali virtute, Deo per ipsos operante, quemadmodum per homines pravos, qui dicent in die judicii : Domine, nonne in nomine tuo virtutes multas fecimus ?

Matth. VII, 22.

In prima operatione veri sunt multi effectus eorum : ut in conversione virgarum magorum in serpentes et aquæ in sanguinem, quamvis Strabus et Rabanus dicant eos non vere illa fecisse. Augustinus vero tertio de Trinitate expresse dicit contrarium. Etenim perspicacitate intelligentiæ suæ semina, id est necessarias dispositiones ad singulas formas, ubicumque dispersæ sint aut latentes, colligunt in natura. Sciunt quoque in quibus locis est virtus fortior, eductiva formæ ad actum, sive illa consistat in contemperantia qualitatum activarum et passivarum, sive in respectu cœli; illucque applicant materiam bene dispositam : quibus convenientibus in natura, fit subito, id est in tempore imperceptibili, intentus effectus. Hinc dæmones facilius vocantur sub uno adspectu quam alio, et sub uno ascendente quam alio, et sub una constellatione quam alia, ut dicitur in libro Imaginum. Unde et in libro de Mansionibus lunæ habetur : Quando descendit luna ad constellationem exsistentem in secunda mansione orientis, habens de signo orientis fere tredecim gradus, fac idola ad morem dominatoris terræ, angelos ad te clama. — Quo patet, quod dæmon non potest nisi in illum effectum in quem potest natura. Nec potest in omnem talem effectum, sed solum in ea quæ ita sunt imperfecta, quod ad eorum productionem sufficit natura universalis, quoniam illa tantum potest uti dæmon : qualia sunt mineralia, quæ sola constant permixtione; et plantæ, quarum sol est pater et terra mater, ut Anaxagoras protulit; quædam quoque animalia facilis generationis, ut ranæ et consimilia quædam : nam et Augustinus fatetur, quod quandoque ad modicam pluviam generantur innumerabiles ranæ parvæ, et de capillis mulierum sub terra aliquantulum positis in convenienti solis adspectu, generantur

A serpentes; quod item in terra sua quandoque in una nocte inventus est campus plenus bombycibus in momento, et omnes fecerunt sericum. In his ergo ministeriis veræ species producuntur, quamvis alchimistæ species mutare non valeant, ut in Alchimia sua disseruit Avicenna : quia a præfata dæmonum sagacitate, potestate et agilitate deficiunt; nec operantur per qualitates causatas ex respectu et virtute cœli, qua omnis species naturæ causatur, sed per qualitates elementares : idcirco effe-
B ctus eorum non perficitur in consecutione formæ et speciei illius. — Porro ea in quæ non potest natura, ut est mutatio unius perfecti animalis, præcipue hominis, in figuram aut naturam alterius animalis, nec dæmones nec homines facere vere queunt, quamvis interdum ex dæmonum illusione appareat aliter, quemadmodum octavodecimo de Civitate Dei Augustinus : Quum essemus, inquit, in Italia, de quadam audivimus regione, ubi stabulariæ mulieres imbutæ artibus malis, unctiones via-
C toribus dare solebant, quibus in jumenta illico vertebantur, ac deferebant quæcumque necessaria, ac completis operibus, rursus redibant ad se. Quod autem illa non fiant in veritate, hinc demonstratur, quod hi quos dæmon ita ludificare non potest, vident illa sub priori figura : sicut in Vitaspatrum narratur de sanctissimo abbate Macario, quod feminam sibi adductam quæ aliis videbatur conversa in equam, vidit sub figura humana. Conformiter, ut fertur in Itinerario S. Clementis, quum
D Simon magus transformasset faciem Faustiniani in suam, beatissimus princeps Apostolorum Petrus vidit in Faustiniano propriam ejus formam seu physionomiam. Nec credo dæmones posse producere res perfectas quæ non causantur ex natura universali nisi ipsa operetur in natura particulari, ut sunt animalia quæ non generantur nisi per coitum : nisi forsan aliquid habeat veritatis quod de incubis dicitur.

At vero in secunda operatione, credo eos esse ministros Dei in operibus supernatu-

ralibus, quia Psalmista enumeratis plagis A Ægypti, quæ fuerunt supernaturalia opera Dei, subjungit : Misit in eos iram indignationis suæ, indignationem et iram et tribulationem, immissiones per angelos malos. *Ps.* LXXVII, 49.

Permittit autem Deus dæmones operari in tentatione justorum et in his quæ sunt virtutis ipsorum dæmoniorum. Cujus permissionis causam super librum Numerorum Origenes assignat, dicendo : Ex quo Deus concessit diabolo potestatem tentandi per magicam artem, non aufert ei usum B ejusdem, sicut nec universaliter potestatem tentandi, aliter verificaretur quod dixit diabolus quasi improperans Christo, Venisti ante tempus torquere nos, id est ante tempus quo non erit locus pugnandi. *Matth.* VIII, 29. Atque ut ibi asserit Origenes, in tantum Deus detulit huic arti, quod potius aliquando voluit vocationem dæmonum præveniendo impedire, quam vocatos a suo effectu arcere, ut patet in libro Numerorum, vicesimo secundo capitulo usque capitulum vicesimum quintum. Qui effectus C est maledictio tantum atque corruptio. Unde asserit Origenes : Quamvis virtus mali aliquid facere potest, tamen restituere in integrum non potest. Quamvis ergo benedictio divina qua Deus protestatus est populum suum esse benedictum, annihilare poterat maledictionem dæmonum de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinata, ratione jam dicta. Ideo beneficium præservationis illius commendat populo suo, per Michæam dicens : Popule meus, memento, quæso, quid cogitaverit D contra te Balac. — Hæc Udalricus. *Mich.* VI, 5.

Qui in his verbis aperte fatetur, plagas illas supernaturales miraculosas illatas Ægyptiis, esse irrogatas eisdem Deo jubente et exsequentibus dæmonibus. Quod etiam Lyra defendit et alii quidam, præsertim propter auctoritatem Psalmistæ præallegatam. Mihi autem omnino videtur oppositum, sicut et supra librum Sapientiæ exposui ac probavi, plenius vero Exodi duodecimo. *Cf.* t. VII, p. 557 D' et s.; t. I, p. 571 A et s.

Quocirca sciendum, quod quamvis Augustinus opinatus sit percussionem primogenitorum Ægypti factam ab angelo malo, de aliis tamen plagis disputative inquirit, nec audet determinare quod ab angelis malis illatæ sint. Denique in tota illa historia Exodi scribitur Deus fecisse mirabilia illa, et interdum Moyses per invocationem veri Dei, et mediante virga Dei : quæ idcirco virga Dei vocatur, quia in ea et per eam Moyses fecit signa illa virtute divina, sicut in Exodo fertur. *Exod.* IV, 20. Malefici autem Pharaonis operabantur virtute dæmoniorum. Nec verisimile est, quod dæmones pugnaverunt contra se invicem pro defensione Israeliticæ plebis et pro Dei honore; nec rite sonat, quod tam Moysis quam magorum opera mira fiebant exsecutione malignorum spirituum; nec dæmones hoc egissent nisi compulsi. Denique in libro Sapientiæ legitur : Dum medium silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, etc. *Sap.* XVIII, 14, 15. Quod ad litteram exponitur de spiritu cujus exsecutione percussa sunt primogenita Ægyptiorum; nec aliquo modo de angelo malo hoc potest exponi. Sed et Glossa exponit hoc ibi de angelo bono. Imo Exodi duodecimo apertissime recitatur, quod Dominus media nocte pertransivit et ingressus est domus Ægyptiorum, atque percussit primogenita ibi : *Exod.* XII, 29. quod exponitur de angelo bono qui in persona Dei ex divino imperio fecit hoc. Nam legitur ibi, quod Dominus jussit angelo facere illud. *Ibid.* 23. Nec dæmon vocatur Dominus in illa scriptura. Nec obviat illud Psalmistæ : Immissiones per angelos malos. *Ps.* LXXVII, 49. Hoc quippe convenienter exponitur de horrendis inquietissimis ac molestissimis somniis quæ patiebantur Ægyptii ex dæmonum ingestione, de pravissimis quoque cogitationibus quas ex suggestione dæmonum conceperunt Ægyptii contra Deum ejusque populum. — Itaque sicut Deus percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque millia hominum per angelum sanctum, ita et primogenita Ægyptiorum. *IV Reg.* XIX, 35.

Præterea, quod ait Udalricus, Deum omnipotentem non potuisse de sua potentia ordinata annihilare maledictionem dæmonum, videtur incertum, ne dicam erroneum. Maledictio etenim dæmonum non fuit nisi imprecatio vel prænuntiatio seu practicatio mali, quod Deus per gratiam suam poterat facillime impedire. Nec benedictio ipsius Balaam ex se efficaciam habuit, quamvis Balac adulatorie aut erronee ei dixit : Novi quod benedictus sit cui benedixeris, et maledictus, in quem maledicta congesseris. Denique ipse Balaam, et per eum diabolus, maledixit filiis Israel, sicut in Numeris ait : Revertens ad populum meum, dabo consilium quid populus tuus populo huic faciat. Imo et alio modo, saltem proposito et affectu, maledixit eis, quamvis aperte scriptum non sit, quum in Deuteronomio Moyses dicat : Noluit Dominus Deus tuus audire vocem Balaam, sed convertit maledictionem ejus in benedictionem. Rursus, Deus quotidie arcet dæmonum potestatem variis modis, ut dictum est. Nec ex dæmonum aut ipsius Balaam maledictione liberum arbitrium filiorum Israel necessitabatur ad malum : imo adjutorio gratiæ resistere quivit ac prævalere. At vero, quod ipso Balaam eunte ut quæreret augurium et consuleret dæmonem, angelus bonus ei occurrit, non fuit quia Deus per suam ordinatam potentiam non potuisset prævalere maledictionibus dæmonis, sed ob alias causas, videlicet quia per Balaam, quamvis iniquum, voluit magna prænuntiare secreta, et omnipotentiam ac providentiam suam ostendere, etc.

Num. XXII, 6. — Ibid XXIV, 14. — Deut. XXIII, 5.

Albertus demum concordat præhabitis, et virgas magorum Pharaonis dicit vere fuisse in dracones conversas, et quod magi vere produxerunt ranas juxta modum præhabitum. Qualiter autem deludant sensus humanos, etiam tangit, prout in sequenti distinctione narrabitur.

Summ. th. 2ª part. q. 30.

Ex quibus videtur, quod opinio illa stare non valet quæ ait, quod virgæ magorum non fuerunt in dracones conversæ, sed a dæmonibus celerrime imperceptibiliterque subtractæ, atque ab eisdem dæmonibus dracones fuisse suppositos, quia tam subito non quivit fieri magica arte virgarum mutatio in dracones, ut illa dixit opinio, quam super Exodum sequitur Lyra. Cujus contrarium probavi ibidem; et ut patet ex dictis, Albertus, Thomas, Petrus, Richardus, Bonaventura, Alexander, Guillelmus, Udalricus, concorditer tenent oppositum, estque contra Augustini doctrinam.

Cf. t. I, p. 529 D' et s.

Præterea, quatenus dicta de ludificatione dæmonum clarius intelligantur, advertenda sunt verba Richardi, dicentis : Dæmones dum permittuntur, possunt sensus ludificare humanos. A sensibus namque particularibus exterioribus sunt viæ ad sensum communem, cujus organum est in prima parte primæ medietatis cerebri, per quosdam nervos concurrentes ibidem tanquam in radice particularium sensuum; atque ab illo est via usque ad imaginativam, cujus organum est in posteriori parte primæ medietatis cerebri, in quo in absentia sensibilium rerum conservantur similitudines rerum apprehensarum a quocumque sensu particulari. Et ab ipso sensu communi est via usque ad ventriculum qui est inter primam medietatem et postremam cerebri, ubi est organum virtutis cogitativæ et æstimativæ : quæ secundum quosdam, sunt una potentia, differens secundum respectus, et similiter organum unum. A præfato autem ventriculo ulterius est via ad ventriculum qui est in posteriori parte cerebri, ubi est organum potentiæ memorativæ. In prædictis quoque organis et viis inter ipsa, sunt quædam corpora subtilia, clara quasi vapores, quæ Constabilus in libro de Spiritu et anima nominat spiritus. Nec sunt organis ac viis prædictis continua, sed contigua; et deferunt influentias potentiarum animæ similitudinesque sensibilium, ita quod nisi adfuerit impedimentum, similitudines quæ

Costa ben Luca.

conservantur in organo imaginationis, possunt multiplicari ad organum æstimativæ per rectum incessum, vel ad organum sensus communis per regressum, mediantibus istis spiritibus, sicut per quædam diaphana corpora.

Itaque diabolus potest facere ut visibile quod non est præsens exterius, appareat præsens, vel similitudines visibilium quæ sunt in organo imaginationis faciendo se multiplicare mediantibus subtilibus illis vaporibus usque ad sensum communem; vel tam fortiter movendo spiritum similitudine informatum in organo imaginationis, ut ita fortiter recolligatur intentio animæ super speciem ibi exsistentem, ut appareat sibi quod immutetur a re sensata; vel faciendo in aere talem dispositionem quæ reflectat imaginem ad modum speculi, quæ tamen aeris dispositio visum latebit : sicque contingere poterit ut res quæ est retro nos a remotis, ante nostros oculos præsens videatur.

Potest item facere ut res quæ præsens est, lateat visum, operando extra corpus nostrum et intra. Extra, quia ut asserit Damascenus libro secundo, visus videt secundum lineas rectas, quæ a visibili procedentes, tendunt in conum, atque constituunt angulum in loco judicii virtutis visivæ. Propter quod idem visibile non videtur per easdem lineas a duobus hominibus juxta se positis, nec a duobus oculis ejusdem hominis. Diabolus autem potest aliquam in medio facere dispositionem latentem visum, impedientemque transitum linearum a visibili diffusarum. Quumque talem facit dispositionem oppositam lineis venientibus ad oculum unum, et non oppositam lineis venientibus ad oculum alium, videbit idem homo oculo uno quod videre non poterit oculo alio. Simili modo poterit facere quod id quod videtur ab homine uno, non videatur ab homine alio prope adstante ; quod item duorum visibilium juxta se positorum homo videat unum, non aliud. — Potest quoque hoc facere operando intra corpus

A nostrum : quia secundum Philosophum libro de Somno et vigilia, simulacra sub die expelluntur, dum operantur sensus et intelligentia, et exterminantur, quemadmodum juxta magnum ignem minor, atque tristitiæ delectationesque parvæ juxta magnas ; dum vero quiescunt, supernatant parva simulacra. Potest autem diabolus facere ut simulacrum quod est in organo imaginationis, similitudinem suam multiplicet per ipsos spiritus, qui sunt corpora diaphana, vel per humorem subtilem qui
B est in via exsistente inter organum sensus communis et organum imaginationis, usque ad spiritum qui est in organo sensus communis; potestque facere quod spiritus ille tam fortiter moveatur ab illo simulacro, ut virtus animæ ita recolligatur ad sensum communem, quod ipsos motus particularium sensuum non attendat.

Conformiter, facere potest quod visibile appareat alterius esse coloris quam est, procurando interpositionem alicujus vaporis cholerici vel sanguinei aut melancho-
C lici inter oculum et locum judicii : sicque visibile judicabitur esse illius coloris qui consonat illi vapori, quamvis alterius sit coloris. Similitudo enim visibilis quasi permiscet se similitudini coloris corporis diaphani per quod transit, ut dum album videtur per rubeum vitrum. — Multos alios ludificationis modos possemus prosequi ex datis principiis, qui in una quæstionum mearum disputatarum sunt patefacti.

Denique ludificationes prætactas facit diabolus mediante opere naturæ, sive plu-
D res dispositiones speculares nos latentes faciendo in aere, ita ut pro uno homine appareat sensui magnus exercitus; aut circumvolvendo spiritus visibiles, ita ut res quiescens appareat sensui circumvolvi; seu deprimendo nervum venientem ad oculum unum, alio non depresso, ita ut similitudines ab eodem visibili venientes per duos oculos, non habeant situm eumdem in loco judicii, sed diversum, sicque unum visibile appareat duo. Etenim naturale est, ab uno visibili plures refulgere

imagines in pluribus speculis; et simili- A tudini naturale est circumvolvi circumvoluto ipso spiritu deferente, ipsique circumvoluto naturale est repræsentare rem ut circumvolutam; similitudinibus quoque ab eodem visibili ad duos oculos venientibus naturale est accipere situm diversum in loco judicii, depresso nervo veniente ad oculum unum, alio non depresso, et ipsis in loco judicii diversum situm habentibus naturale est repræsentare unum tanquam duo. — Hæc Richardus.

Porro si objiciatur, quod secundum Phi- B losophum, sensus propriorum semper est verus, ergo circa proprium sensibile non est deceptio; respondendum, quod verum est per se, utpote nisi fiat corruptio aliqua circa organum. Si enim diabolus congreget vapores humidos circa visibile, ita ut radii venientes a visibili ad visum, frangantur a perpendiculari quum veniunt ad medium rarius, sicque majorem constituant angulum in loco judicii, et per hoc visus judicet visibile majus quam sit; non propter hoc falsus est : quoniam judi- C cat secundum exigentiam speciei receptæ in loco judicii, quæ rem tanto repræsentat majorem, ceteris paribus, quanto majorem angulum in judicii loco constituit.

Insuper Durandus : Si (inquit) quæratur, qualiter dæmones possint nobis aliqua revelare, dicendum quod per sonos formatos in aere similes vocibus significativis. Potest nihilo minus dæmon facere quod immutationes sensibilium quæ manent in nobis abeuntibus sensibilibus ipsis, ve- D niant ad organum phantasiæ, sicque fiant apparitiones eorum quæ dæmon vult revelare. Nec præter hos duos modos videtur alius esse possibilis. Hæc Durandus.

Cui objici potest, quod angeli boni et mali possunt nobis aliqua revelare etiam sensibiliter foris in vigilia apparendo atque loquendo in assumptis corporibus, ut sæpe factum est; item exterioribus sensibus species imprimendo, vel procurando quod a sensu communi aut alio sensu interiori influant species ad sensus exteriores, et eos afficiant et informent ac si objecta forinsecus apparerent, prout in sequenti distinctione magis patebit.

Insuper quærit hic, utrum angelus moveat cœlum aut aliud corpus quodcumque per intellectum et voluntatem, an per aliam potentiam aliquam. Henricus autem interrogat, an angelus moveat cœlum per prius et immediatius per intellectum quam per voluntatem. — Verum hæ quæstiones infra potius locum habent. Porro paulo ante introducta sunt verba Guillelmi, in quibus affirmat, angelum sola voluntate et intellectu, seu solo conceptu atque imperio, cœlum seu alia quævis movere. Alii opinantur oppositum, præsertim quum dicat articulus : Angelus non movet sola voluntate. Sed de isto infra tractabitur. De hac demum materia adhuc aliqua continentur in distinctione sequenti.

quodlib. XIII, q. 6.

p. 428 D'.

Objectionum solutio elucescit ex dictis.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An liceat dæmonum consilio aut auxilio uti in divinationibus et magicis factis.**

Videtur quod sic : quoniam ipsemet Deus multa bona ac justa per dæmones exercet, et ex malis elicit multa magnaque bona. Ergo ministri Dei possunt Deum suum in hoc imitari. — Secundo, Paulus Corinthium incestuosum tradidit Satanæ in interitum carnis. *I Cor.* v, 5.

In contrarium est, quod in lege divina per Moysen data, prohibita sunt ista sub pœna mortis. *Lev.* xx, 6.

Ad hoc Bonaventura respondet : Hujusmodi artes et divinationes nequeunt esse sine peccato, nec licet a diabolo consilium, auxilium ministeriumve requirere, nisi fortassis Deus subjiceret dæmones justo judicio alicui homini sancto, prout de aliquibus viris sanctis audivi narrari. Vo-

luntario autem commercio non licet : imo aut est ibi infidelitatis peccatum, si divinum quid dæmoni inesse credatur; aut est idololatriæ crimen, utpote in pactis, oblationibus et sacrificiis quæ in talibus fiunt; aut inobedientiæ vitium, quum sit contra prohibitionem ecclesiasticam ac divinam. Ratio vero prohibitionis illius est, quoniam talis peccat in se ipsum, dum se committit discrimini; peccat quoque in Ecclesiam, habendo commercium cum illo qui est ab Ecclesia omnino præcisus, et publicus ejus hostis; peccat item in majestatem Altissimi, dum eo relicto, recurrit ad dæmonem in causis hujusmodi, quasi non sit vere Deus Christianorum omnipotens, bonus, atque ad exaudiendum paratus. — In characteribus demum ideo consistit peccatum, quoniam fiunt ad ministerium dæmonum implorandum. Nec ex se efficaciam habent characteres, sed ex pactione cum dæmone aliquid efficientiæ sortiuntur. Sic quippe diabolus pepigit cum familiaribus sibi, quod talia recognosceret signa, et ad ea se exhiberet præsentem. Ostendit quoque seu simulat per illa se cogi, ut persuadeat aliquid virtutis inesse artibus illis, in quibus sunt multa nefanda, per quæ abducitur homo a fide et a cultu Dei. Idcirco nequaquam credendum est, quod tales characteres aliquid possint, præsertim super spiritus, nisi ex pactione eorum. Omnia ergo carmina illa quæ fiunt ibi, sunt vana atque perniciosa; nec acquiescit diabolus quia in illis delectetur, sed in infidelitate agentium talia. — Prohibitum est etiam quærere a dæmonibus de rebus præsentibus atque latentibus : quoniam ipse mendax est, et veris frequenter falsa miscet; sicque mentiendo seminaret plurima mala, sicut dicendo quod ille invenit aut abstulit hoc vel illud, qui tamen non reperit neque furatus est hoc. Rursus, quoniam dæmon quærit decipere, quædam honesta in divinationibus suis prætendit : ut quod puero virgini suas insinuet divinationes, quum tamen in occultis ad turpissima incitet. Et

A ideo, ut dicit Augustinus secundo super Genesim ad litteram, homini christiano quilibet impie divinantium, maxime vera dicentes, cavendi sunt. Hæc Bonaventura.

Concordat Thomas per omnia, dicens : Ea quæ sunt supra facultatem hominis ac naturæ, a solo Deo sunt requirenda. Ideo sicut graviter peccant qui ea quæ Dei sunt, creaturæ impendunt per idololatriæ cultum; sic graviter peccant qui ea quæ a Deo sunt expetenda, auxilio dæmonum obtinere nituntur, ut vaticinatio de futu-

B ris, cognitio de occultis. Ideo dicitur in Isaia : Numquid non populus a Deo suo requiret? *Is. VIII, 19.* Similiter habet se in aliis operibus magicis, in quibus complementum operis ex virtute dæmonis exspectatur. In quibus omnibus est apostasia a fide propter pactum cum dæmone initum, vel verbo tenus, si interveniat invocatio; aut facto aliquo, etiam si sacrificia desint. — Porro, quod Apostolus et quidam Sancti leguntur aliqua egisse per dæmones, non fuit ex pacto cum illis, sed ut exercentes

C in eos divinam virtutem. Hæc Thomas in Scripto. — Idem in secunda secundæ, quæstione nonagesima quinta.

In Summa quoque contra gentiles, libro tertio, capitulo centesimo sexto, multipliciter probat, vitiosos esse spiritus quorum virtute magica opera exercentur, quum ad multa scelera præstent subsidia, et delectentur mendaciis. Nam invocans eos, interdum impossibilia comminatur, videlicet, quod nisi ille quem invocat, statim adveniat, ipse invocans comminuet cœlos,

D terram evertet, sidera tollet, prout refert Porphyrius ad Anebontem. Hæc Thomas.

Quocirca sciendum, quod Thomas hoc sumpsit ex Augustino in libro de Civitate Dei, ubi recitat Augustinus quemadmodum Porphyrius scripserit Anebonti præsuli gentili Ægyptiorum : quem et Porphyrius false instruxit, asserendo in illa epistola quoddam esse stolidissimum dæmonum genus, qui talibus comminationibus terrerentur, et ex timore hujusmodi advenirent. Quod secundum Augustinum,

nequaquam credendum est. Non enim potest in dæmonibus tanta esse stoliditas aut ignorantia, ut putent hominem fragilem ac mortalem posse comminuere cœlos, quum sint de numero substantiarum separatarum, et multa subtilissima operentur, ac juxta præhabita, triplicis scientiæ acumine vigeant. (Cf. p. 397 et s.) Unde constat et ipsum Porphyrium magum, dæmonibus familiarem, ab ipsis dæmonibus in multis esse deceptum, ut Augustinus libro de Civitate Dei testatur. Guillelmus quoque ac alii concorditer id fatentur.

At vero Petrus : Ministerio (inquit) diaboli contingit uti dupliciter. Primo, ut obsequio servi, licita aliqua ei jubendo virtute divina omnibus præsidente : quod licet, ut patet de Paulo. (I Cor. v, 3-5.) Secundo, tanquam obsequio amici aut familiaris, ipsum rogando aut advocando : quod prohibetur. Sic etiam licitum est uti virtute desuper data verbis sacris, et herbis ac gemmis, ad usum divinitus institutum. Verbis autem magorum et characteribus Deus nullam vim dedit. Imo diabolus artem hanc adinvenit ac tradidit, qua se fingit compelli, quum pareat sponte, quanquam minores dæmones a majoribus valeant cogi forsitan metu tormenti. Hæc Petrus. — Idem quoque sentit Richardus.

Præterea Udalricus in Summa sua, libro A quarto, conscribit : Si quæratur, an liceat uti magicis artibus ad præscientiam futurorum, vel ad utilitatem aliquam consequendam, credo distinguendum. Aut enim consistunt in invocationibus dæmonum per verba aut sacrificia, seu per utraque : et ita non licet. Aut consistunt in vana hominum adinventione, ut sunt sortilegia, etc. : et sic rursus illicitum est. Vel consistunt in consideratione fatalis efficientiæ seu cœlestis influentiæ; et ita licet eis intendere moderate, in quantum ex B causis et influentiis pure naturalibus aliquid potest nosci aut præcognosci : nisi quis arte hac abutatur, aut eis plus innitatur atque confidat quam providentiæ Dei; et hoc etiam in medicina, quæ licita est, vituperatur, quemadmodum secundo Paralipomenon refertur de Asa rege, quod nec in infirmitate sua quæsivit Dominum, sed magis in medicorum arte confisus est. (II Par. xvi, 12.) Hæc Udalricus.

Postremo Guillelmus in libro de Fide et legibus, atque in ultima parte de Universo, C clare multipliciterque ostendit malitiositatem spirituum qui magicis artibus efficaciam largiuntur, et quod eis assentire et communicare sacrilegum sit, superstitiosum et prorsus damnabile. Et in his omnes concordant doctores catholici.

Solutio ad objecta habetur ex dictis.

DISTINCTIO VIII

A. *Utrum angeli omnes corporei sint : quod quibusdam visum est, quibus Augustinus consentire videtur, dicens angelos omnes ante casum habuisse corpora tenuia et spiritualia, sed in casu mutata in deterius malorum corpora, ut in eis possent pati.*

SOLET etiam in quæstione versari apud doctos, utrum angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur, quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aeria habuerunt, de puriore ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum. Et angelis bonis qui

perstiterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati : quæ tantæ sunt tenuitatis, ut a mortalibus videri non valeant nisi supervestita aliqua grossiori forma, qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt. Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est in caliginosum aerem, dejecti sunt; ita illa corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora, in quibus pati possent a superiori elemento, id est ab igne.

Aug. de Genesi ad litt. lib. III, c. 10, n. 14. Et hoc Augustinus sensisse videtur super Genesim, ita dicens : Dæmones dicuntur aeria animalia, quia corporum aeriorum natura vigent; nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Ibid n 15. Transgressores vero angeli cum principe suo, nunc diabolo, tunc Archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est, si conversi sunt ex pœna in aeriam qualitatem, qua possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantum permissi sunt, qui eis quasi carcer sit usque ad tempus judicii. — Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. Hoc autem eum alii dixisse adstruunt, non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo : quod ex ipsius verbis dijudicare volunt, quibus ait, Dæmones dicuntur aeria animalia (non ait, Sunt) : ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris, in quem detrusi sunt, non opinando, sed rei veritatem asserendo, eum tradidisse dicunt : quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque, plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse, atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sunt, nec corpora habent sibi unita; assumunt autem aliquando corpora, Deo præparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt : in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt; et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione alicujus personæ, aliquando ex persona Patris, vel Filii, sive Spiritus Sancti.

B. *Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.*

Nec dubitandum est, Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5-7. Augustinus in secundo libro de Trinitate ostendit, conferens diversa Scripturæ testimonia, ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat, et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem eis factum esse.

C. *De perplexa quæstione quam ponit Augustinus, quærens : an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata sui spiritualis*

corporis qualitate, aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suæ aptam.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, quam nec absolvit, quærens : utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret; an angeli qui ante erant, ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus, assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales, veras quidem; an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis, per virtutem sibi a Deo datam. Aug. de Trinitate, lib. II, n. 7.

Ait enim ita Augustinus in tertio libro de Trinitate : Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur adspectibus; an angeli qui jam erant, ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui; aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent, accommodatas atque aptas actionibus suis, secundum attributam a Creatore sibi potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meæ, utrum angeli, manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem, mutent et vertant in quaslibet species corporales, et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino; an ipsa propria corpora sua transforment in id quod volunt, accommodatum ad id quod agunt. Sed quid horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut angeli qui hoc agunt. — Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit : utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus, supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem, in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari, angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora. Ibid. lib. III, n. 4. Ibid. n. 5. Joann. II, 9.

D. *Quod Deus in specie qua est Deus, nunquam mortalibus apparuit.*

Ceterum hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiæ suæ nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit : Non videbit me homo, et vivet. Et in evangelio Joannis legitur : Deum nemo vidit unquam. Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile : ideo substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis *Exod.* XXXIII, 20. *Joann.* I, 18.

est, nullo modo per se ipsam visibilis est. Proinde illa omnia quæ patribus visa sunt, quum Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus, per angelos tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque id ipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esse visibilem.

E. *Utrum dæmones intrent corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.*

Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrum dæmones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiæ suæ ibi effectum exercent Dei permissione, opprimendo atque vexando eas, vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat, commemorans dæmonia in quosdam ingressa et per Christum ejecta; sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est.

Matth. VIII, 16; *Marc.* I, 23, 25; *Luc.* IV, 41.

De hoc autem Gennadius in Definitionibus ecclesiasticorum dogmatum ait : Dæmones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppressione uniri : illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suæ facturæ. — Ecce hic videtur insinuari, quod substantialiter non illabantur dæmones vel introeant corda hominum.

Gennad. de Eccles. dogmat. c. 83.

Beda quoque super illum locum Actuum Apostolorum, ubi Petrus ait Ananiæ, Cur tentavit Satanas cor tuum? dicit : Notandum quod mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit nisi creatrix Trinitas, quia tantummodo secundum operationem et voluntatis instinctum anima de his quæ sunt creata, impletur. Implet vero Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas hæc solius Dei est, sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum, quibus plenus est. Implevit ergo Satanas cor Ananiæ, non intrando, sed malitiæ suæ virus inserendo. Idem : Spiritus immundus flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis venenum persecutionis infundit. — His auctoritatibus ostenditur, quod dæmones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ effectum : de quibus pelli dicuntur, quum nocere non sinuntur.

Beda, in Act. Apost. v, 3. *Act.* v, 3.

Beda, op. cit. XXVIII, 3.

SUMMA
DISTINCTIONIS OCTAVÆ

IN hac distinctione tractatur de angelorum bonorum et malorum natura quantum ad corporeitatem, an scilicet in sua natura sint corporales; deinde, qualiter in corporibus suis appareant; an etiam corpora introeant obsessorum. Et inter hæc docet, quod etiam simplicissimus Deus in corporalibus formis interdum apparuit, qui tamen in sua essentia viatoribus nunquam apparuit, de lege saltem communi.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **An angeli habeant corpora naturaliter et inseparabiliter sibi unita.**

Verum hæc quæstio jam supra satis videretur expedita, ubi de simplicitate et immaterialitate naturæ angelicæ et intelligentiarum introducta sunt multa tam in isto libro quam in primo, nisi quædam verba Augustini difficultatem hic facerent. Absolute enim loquendo, videtur Augustinus, sublimis ille Doctor, sentire quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita, juxta modum qui in textu exprimitur : quod super Genesim et in libro de Civitate Dei ac alibi sæpe videtur sentire. Nempe in his quæ ad naturalem spectant philosophiam, Platonicos præcipue est secutus, quos et in libro de Civitate Dei aliis cunctis præfert. In quæstione vero qua quærit, an aliquam grossiorem induant formam sive materiam dum apparent hominibus, præsupponit eos habere corpora sibi unita, tam tenuia atque subtilia, ut humanis nequeant oculis percipi. Aliqui tamen tantum Patrem excusant, dicentes quod in talibus opinative ac recitative locutus est. Sed et illuminatus pater Bernardus in sermonibus super Cantica, Augustino in ista

Cf. t. XXI, p. 185 C et s.; t. XIX, p. 401 C et s.

A materia consentire videtur. Porro ab his longe distat, quod juxta præhabita nec spiritualis materia in angelis aut dæmonibus est ponenda.

Itaque circa hæc scribit Albertus : Quia in primo libro, distinctione tricesima septima, determinavimus quantum potuimus, qualiter angeli assumunt corpora, et qualiter moventur in ipsis, restat hic inquirendum de aliis, etc. — Istud præmitto, ut ea quæ infra ex Udalrico scribentur de B opinione Alberti, clarius intelligantur. Porro in prætacta distinctione fatetur et scribit Albertus, quod angeli corpora vere assumunt, et in ipsis moventur, et pergunt de loco ad locum, visibiliterque apparent ac loquuntur hominibus. Quod item in libro de IV Coæquævis testatur, ubi aperte determinat, quod vere assumunt corpora, et in eis vere ab extra apparent, ita quod angeli sancti assumunt ætherea corpora, id est de puriori aeris parte, angeli vero mali de parte aeris grossiori : C quæ corpora dicit inspissari, et facta aparitione, resolvi in præjacentem materiam. Ad quæ comprobanda multas inducit auctoritates SS. Isidori et Bernardi; probatque ibi diffuse, quod non convenit eis habere corpora naturaliter sibi unita.

Summ. th. 2a part. tract. IX procemium.

Verum his obviare videntur pro parte, quæ scribit Udalricus in Summa sua, libro quarto : Angelos, inquit, tam bonos quam malos, apparere hominibus, nullus ignorat qui fidem adhibet sacræ Scripturæ. Modus autem apparitionis incertus est, D quia occultus est nobis. Nempe ut dicitur in libro de Deo Socratis, dæmones compositi sunt ex intellectuali et corporali natura, habentes corpora de aere subtiliori; suntque ornatus et habitatores aeris superioris, sicut aves aeris inferioris : quoniam omnia elementa habent animalia propria, etiam ignis, ut dicitur ibi. Et imponit auctor ille hoc dictum Aristoteli. Propter hoc dæmones sunt visibiles quibus volunt, quum divinitus speciem sui offerunt; et sunt invisibiles quibus volunt, quoniam

Apuleius.

fila corporum possident rara et splendida, A quæ universos visus radios raritate transmutant, splendore reverberant, subtiliterque frustrantur. — Augustinus quoque in libro de Civitate Dei et super Genesim, hoc dictum communiter refert ad angelos bonos ac malos : quia et Plato, princeps hujus opinionis, utrosque appellat dæmones, dividens eos in Timæo in calodæmones, id est bonos dæmones, et cacodæmones, id est dæmones malos. Et quamvis Augustinus non asserat hoc, tamen hoc supponendo ac alia inquirendo, videtur ita B sentire. Nam super Genesim dicit angelos habuisse corpora sibi concreata de aere superiori, sed in dæmonibus esse mutata in qualitatem aeris grossioris, qua pati
Job XL, 14. possint ab igne. Et illud Job, Ipse est initium figmenti Dei, dicit non designare naturam angeli, sed corpus aerium, quod tali voluntati Deus aptavit. Denique isto supposito, quærit tertio de Civitate Dei : an angeli, manente spirituali sui corporis qualitate, assumant corpus ex inferioribus corpulentioribus elementis, quod sibi in- C star vestis coaptatum mutent in quaslibet species corporales ; an propria corpora transmutent in id quod volunt.

p. 186 A et s.; 187 B et s. Sed quoniam juxta præhabita certum est angelos incorporeos esse, licet hoc olim fuerit dubium, ideo illa opinio modo a cunctis abjicitur tanquam philosophiæ ac theologiæ contraria. Hinc Gregorius in Moralibus probat eos assumere corpora : Nisi (inquiens) angeli ad tempus ex aere corpora sumerent, exterioribus nostris obtutibus non apparerent. Et hunc sequitur D modo totus cœtus doctorum.

Itaque juxta hunc modum loquendi, dico eos interdum assumere vera animalium
Gen. III, 1. corpora : sicut dæmon assumpsit serpen-
Num. XXII, 28. tem, et angelus bonus movit linguam asinæ Balaam. Sed quia per illa, præsentia angeli non monstrabatur, non vocatur hoc apparitio. In hac demum assumptione non est unio formæ ad materiam (quum intellectus nullius corporis actus sit), nec motoris naturalis ad mobile, sed instrumenti cum artifice.

Porro quum angelus apparet, tunc de novo assumit et format corpus ex aere convenientius quam ex aliquo alio elemento : quoniam cœlum secundum partes abrumpi non potest, quum incorruptibile sit ; ignem vero non sustinerent hi circa quos angelus apparens operatur ; terra autem difficulter est mobilis ; aqua etiam figuram corporalem per se non tenet. Nec ista formatio est formæ substantialis, sed accidentalis inductio. Hanc item potestatem formandi et assumendi corpus, habet angelus ex ordine suæ naturæ, quo altior est corporali natura, et omne altius alio, potest uti eo ut instrumento. — Quumque aer sit pervius visui, oportet eum in apparitione hujusmodi condensari ut terminet visum, et tangere queat ac tangi, et alia hujusmodi opera exercere. Ad quod intelligendum adverte, quod condensatio rari seu subtilis contingit dupliciter. Primo, per alterationem alicujus qualitatis naturalis activæ : ut dum frigiditate aeris vapor condensatur in nubem, et nubes in aquam. Et talis inspissatio non est hic, quia aer converteretur in aquam. Secundo, per solam partium compressionem sine omni alteratione, quemadmodum corpus cœleste quod replet vacuitates exsistentes inter sphæras, frequenter inspissatur et rarefit : et ita fit in proposito. Sic ergo compactum aerem subito format angelus in figuras omnium organorum exteriorum animalis in cujus specie vult apparere, per vehementiam suæ virtutis : quoniam non est potestas super terram quæ ei va- Job XLI, 24.
leat comparari. Interiora vero organa animalis illius non format, ut cor, hepar, splen : quia opera illorum non exercet in corpore illo. Nec habet vires sensitivas organicas : idcirco per exteriora organa illa non videt, nec audit, etc. Faciunt quoque angeli, boni et mali, corpora sic assumpta esse diversorum colorum et claritatum, sive per causas seminales inditas rebus, sive ex commixtione opaci et luminosi, sive ex altero horum alterum excedente. Angeli autem boni hoc etiam possunt miraculose

A virtute divina. Universaliter quoque loquendo, quum angelus corpus assumptum possit movere, non vivificare; potest omnia opera exercere in corpore illo quæ consistunt in motu, sed nullum opus vitæ.

Aliter autem ab universis præmissis sentit doctor meus, dominus Albertus, episcopus quondam Ratisbonensis, vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor atque miraculum congrue possit vocari; in magicis quoque expertus, ex quibus multum dependet materiæ hujus scientia. Dicit namque angelorum apparitionem non fieri per corporum assumptionem, sed per species corporum quas sensibus ingerunt. Et consentit Damascenus libro secundo, capitulo tertio, dicens : Transfigurantur ad quodcumque dominator jusserit Deus, et ita hominibus superapparent, quum divina eis revelant mysteria. Et de dæmonibus eodem dicit libro, capitulo quarto : Permissione Dei facta fortitudinem habent, et transmutantur et transfigurantur in quamcumque volunt figuram secundum imaginem phantasticam. — His ergo, quamvis paucioribus, ego quoque consentio : quia natura non sustinet ea quæ de corpore aerio supra dicti tradunt doctores. Præterea inutiliter tanta ad hoc opera adhiberetur, quod per spiritualem operationem spirituali substantiæ congruam melius perficitur, dum et ipse spiritus præsens est, suamque præsentiam per speciem spiritualem ostendit. Nec tamen hæc sunt præstigia falsa vel illusiones, nisi quum ad deceptionem ordinantur, sicut per operationes spirituum immundorum; et non quando ad instructionem, quum
Luc. xxiv, 15, 16. et Christus in specie peregrini apparuerit duobus discipulis : quæ species in eorum tantum oculis fuit. — Hæc Udalricus.

Cujus scripta magnam mihi ingerunt
Cf. p 441 B'. admirationem : quia (ut patuit) Albertus super primum et in libro de IV Coæquævis apertissime scribit, quod vere assumunt corpora in quibus apparent, et quod in illis moventur localiter. Imo et tres rationes assignat cur eorum corpora nominantur aeria. Prima est, quoniam habitans et habitaculum, locans et locatum, unius debent esse naturæ. Propter quod terrestria collocantur in terra, aquestria in aqua, aeria in aere. Quumque dæmones durante tentationis exercitio commorentur in aere, corpora eorum dicuntur aeria. Secunda est, quoniam inter elementa aer facilius recipit condensationem et subtiliationem, potestque faciliter condensari in corporales figuras de facili solubiles : quæ figuræ continentur in ipso non virtute alicujus
B mixti depressi ac densi, sicut retinentur figuræ in organis naturalibus corporalibus, in quibus humidum figuraliter terminatur sicco admixto sibi ut figura remaneat; sed retinentur virtute spiritus apparentis in eis qui format eas. Tertia est, quoniam corpora illa disparendo resolvuntur in aerem : per quod probantur aeriæ esse naturæ. Multa his consimilia scribit ibidem, et auctoritate divini Dionysii probat hoc ipsum.

Insuper solvit rationes quibus probat
C Udalricus, quod corpus non assumat angelus bonus seu malus. Sic quippe hoc probat et arguit : quoniam uni apparet, non alteri, quamvis præsenti; auditur quoque ab uno, non ab alio, licet adstante. — Ad quod respondet Albertus : Quod unus percipit voces angeli apparentis, non alius, ideo est, quia locutio illa exstat mirabilis. Quemadmodum enim non profertur per materialia organa secundum naturam, ita nec circulariter immutat medium sicut vox naturalis. Hujus etiam causa est, quia
D locutio angeli fit conversione et ordine ad eum cui loquitur : idcirco non sonat nisi apud illum. Idem de apparitionibus est dicendum. — Hæc Albertus. Eadem quoque argumenta faciliter solvuntur ab aliis, ut patebit.

Verumtamen non reor, Udalricum illa recitasse mendose, nec suo magistro talem opinionem adscripsisse mendaciter. Potest etenim esse quod de eadem materia in diversis locis atque temporibus diversimode senserit ac scripserit : quemadmodum

etiam in uno loco conscripsit, quod de forma consecrationis sanguinis Christi non sunt nisi hæc verba, Hic est enim calix sanguinis mei; in alio autem, quod et verba illa, Novi et æterni Testamenti, etc., sint de essentia formæ consecrationis illius.

De ordinibus autem dæmonum Plato disseruit in Timæo, quod triplex est. Quidam enim secundum eum, sunt supremi, summo opifici jugiter adsistentes: quos dicit in æthere commanentes, nec animo esse passivos, quoniam circa inferiora non versantur, neque compatiuntur. Alii sunt medii, hominibus pro custodia deputati, eorum profectibus congaudentes, et de malis eorum dolentes : quos in superiori aeris parte testatur esse manentes. Tertii sunt spiritus mali, ad illicita instigantes, ac vitia punientes. Primi vocantur calodæmones; secundi, catodæmones; tertii, cacodæmones.

Thomas quoque de Argentina recitat quosdam esse prætactæ opinionis Udalrici, quamvis Albertum non nominet.

Similiter Hannibal : Quidam, inquiens, dixerunt angelos nunquam assumere corpora. Totum vero quod in Scriptura de angelorum apparitione legitur, dicunt esse intelligendum secundum visionem imaginariam. Vel dicunt hoc factum secundum corporalem visionem per modum præstigiorum, ita quod species visibilis formaretur in visu ab angelis. Cui repugnat, quod quandoque angeli apparentes, non uni tantum sed omnibus præsentibus apparebant : quod non solet in præstigiis fieri, nec in imaginariis visionibus. Hinc communiter tenetur, quod angeli quandoque corpora vere assumunt. Quod accidit quando non solum movent aliquod corpus, vel qualitercumque circa illud operantur; sed quando sic operantur circa illud, ut transferant ipsum in aliquam figuram convenientem repræsentare quod angeli nobis de se volunt manifestare. Quam transformationem angeli facere possunt mediantibus virtutibus naturalibus activis, et hoc ex efficacia suæ virtutis. Angeli vero sancti in hoc ulterius possunt

A ex virtute divini imperii. Quumque angelus figurat corpus ad repræsentandum proprias suas dispositiones ac proprietates, tunc dicitur ipse angelus apparere; quando vero ad repræsentandum majestatem divinam, tunc dicitur Deus sic apparere. Angelus quoque comparatur ad totum corpus assumptum : idcirco est totus in toto, et totus in qualibet parte, sicut et anima. Nec tamen est simul in pluribus locis, sicut nec anima. Hæc Hannibal.

B Hinc Thomas : Angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter sibi unita, quia hoc esse non posset nisi essent formæ illorum corporum, vel saltem motores proportionati illis corporibus; quumque sint perfectioris naturæ quam animæ, oporteret quod haberent corpora nobiliora corporibus animarum. Sed inter omnia corpora generabilia et corruptibilia nobilissimum est corpus humanum, utpote similius corpori cœlesti propter æqualitatem complexionis : sicque oporteret corpora illa esse C cœlestia, et ita rediret error philosophorum ponentium angelos esse formas orbium, et multiplicari secundum eorum numerum : quod tamen multo probabilius esset quam eos habere aeria corpora naturaliter unita.

Insuper erroneum est quod aliqui dicunt, angelos nunquam assumere corpora, et omnia quæ de apparitionibus angelorum leguntur, in præstigiis esse facta, aut secundum imaginariam visionem. Sed quia communiter dicunt Sancti, angelos etiam D corporali visione apparuisse hominibus, et Scriptura concordat; ideo sine dubio est dicendum, angelos interdum assumere corpora. Quum enim natura spiritualis superior sit natura corporali, oportet naturam corporalem obedire spirituali; non quidem quantum ad formarum susceptionem, quoniam prima inchoatio formarum in materia, secundum quod in ea dicuntur esse habilitates ad formam, est ab opere Creatoris, et eductio earum in actum est per virtutem agentium naturalium determina-

torum : sed quantum ad motum localem, A per quem nulla forma ponitur in re mota, obedit corpus virtuti spirituali; et prout virtus spiritualis movet corpus, conjungitur ei ut motor mobili. Quumque angelus format corpus hoc taliter quod in eo appareant proprietates visibiles suis invisibilibus proprietatibus congruentes, tunc dicitur corpus illud assumere.

Præterea si quæratur, an angelus corpus assumat secundum veritatem naturæ in qua videtur; dicendum, quod qualitas corporis assumpti ab angelo dupliciter potest B inquiri : primo, quantum ad veritatem naturæ quam habet; secundo, quantum ad naturam seu materiam de qua corpus assumitur. Quoad primum dicendum, quod corpus illud non habet veritatem naturæ quæ ostenditur. Unde etsi interdum angelus moveat corpus veri animalis, non dicitur proprie illud assumere : sicut nec angelus dicitur assumpsisse linguam asinæ per quam allocutus est Balaam, nec dæmon corpus quod vexat et obsidet : quoniam proprietates quæ vere sunt in aliquo C corpore, ducunt in cognitionem principiorum subjecti, et non actu in cognitionem spiritualis substantiæ; quæ ductio est totus finis formationis sensibilis, ut S. Dionysius docet. Hinc quantum ad finem apparitionis, oportet quod sint illæ proprietates secundum similitudinem tantum, quatenus non intelligatur illis subesse res aliqua nisi angelus, ut quasi corpus angeli esse videatur, proprietatesque ejus sint proprietates angeli. — Si autem quæratur de secundo, videlicet quale sit corpus il- D lud secundum materiam; dicendum, quod materia corporis assumpti ab angelo, considerari potest dupliciter : primo, quantum ad principium assumptionis; secundo, quantum ad terminum ejus. Primo modo materia ejus est aer, quum sit maxime transmutabilis in quodcumque : cujus signum est, quod quidam nitentes corpus a dæmone assumptum scindere aut perfodere gladio, non potuerunt, quoniam partes aeris divisi statim continuantur. Sed ut figuram queant recipere congruentem angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer inspissetur, sicque ad proprietates terræ accedat, servata aeris veritate : quod agere angeli valent tam per motum localem partes aeris congregando, quam per semina in elementis respersa. — Hæc Thomas in Scripto.

Num. XXII, 28.

De Cœlest. hier. c. 1.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima prima, scribit : Quod accidit naturæ alicui, non invenitur universaliter in illa natura : ut esse alatum, quum non sit de ratione animalis, non convenit cuilibet animali. Quumque intelligere non sit actus corporis, nec virtutis corporeæ, habere corpus sibi unitum non est de ratione intellectualis substantiæ, sed accidit ei ex sua imperfectione, qua indiget scientiam adipisci ministerio corporis. Angelis ergo in natura intellectuali perfectis, et quibus est scientia concreata, non convenit corpus habere. art. 1.

Sed objici potest, quia in libro Periarchon asserit Origenes : Solius Dei (id est Patris ac Filii et Spiritus Sancti) naturæ id proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur subsistere. Sanctus quoque Bernardus homilia sexta super Cantica loquitur : Demus soli Deo incorporeitatem sicut et immortalitatem; cujus sola natura nec propter se, nec propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. — Et respondendum, quod quidam dixerunt, omne quod est, esse corpus : ex qua æstimatione derivatum videtur, quod quidam putaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi unitas corporibus, in tantum quod quidam dixerunt Deum esse animam mundi, ut septimo de Civitate Dei recitat Augustinus. Sed quia hoc fidei repugnat catholicæ, Origenes recusans de Deo hoc dicere, quantum ad alias intellectuales substantias secutus est aliorum errorem, sicut et in aliis multis deceptus est, sequendo antiquorum opiniones philosophorum. Auctoritas vero

B. Bernardi potest intelligi, quod spiritus creati indigeant corporeo instrumento non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto.

art. 2. Insuper de assumptione corporum ab angelo, scribit Thomas ea quæ ex Hannibale jam dicta sunt, et addit : Angeli non indigent corpore propter se ipsos, sed propter nos, ut cum hominibus familiariter conversando, ostendant spiritualem societatem quam homines cum ipsis in cœlis sunt habituri. Illa quoque assumptio corporum in veteri Testamento fuit figura incarnationis Verbi æterni. — Unitur autem corpus angelo non solum ut motori, sed ut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Quemadmodum enim in Scripturis proprietates intelligibilium rerum sub similitudinibus sensibilium describuntur, sic sensibilia corpora ita formantur virtute divina ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. — Hæc Thomas in Summa.

Ad idem probandum valent omnia superius introducta de simplicitate et immaterialitate intelligentiarum et angelorum.

Insuper in Summa contra gentiles, libro secundo, capitulo nonagesimo, multipliciter probat Thomas, quod nulli corpori nisi humano uniatur intellectualis substantia ut forma substantialis intrinseca. Aut enim uniretur corpori simplici, aut mixto. Non simplici, quoniam elementa imperfectiora sunt mixtis, et propinquiora primæ materiæ : idcirco imperfectiores formæ competunt eis. Rursus, corpora elementaria propter suarum excellentiam qualitatum et contrarietatum, sunt invicem activa atque passiva : non ergo immortalibus illis conveniunt. Neque corpori mixto potest uniri substantia intellectualis ut forma. Quum enim inter corpora mixta temperatissimum sit corpus humanum, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, oportet quod illud sit ejusdem naturæ cum corpore humano : et sic non esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

Insuper tertio libro, capitulo centesimo A quarto, ait : Si quis dicat, quod apparentiæ in operibus magorum non sunt secundum sensum exteriorem, sed tantum secundum imaginationem, non videtur hoc verum. Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus : quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensus. Hujusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui exterioribus sensibus libere actualiterque B utuntur. Non est ergo possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem dumtaxat. — Verum hoc verbum S. Thomæ videtur quibusdam præhabitis repugnare, quibus dictum est, etiam sensum exteriorem posse sic immutari ab interiori, quod res aliqua apparebit quasi ad extra vere objecta.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione centesima undecima : Natura (inquit) corporalis obedit angelo quantum ad motum localem. art. 1. Ideo quæ ex motu locali C aliquorum corporum queunt causari, subsunt naturali angelorum virtuti. Apparitiones vero imaginariæ quandoque fiunt in nobis ex locali mutatione spirituum corporalium et humorum : ut in libro de Somno et vigilia scribit Philosophus, quod dum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensitivis conservantur, ac movent principium sensitivum; ita quod fit D quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis immutaretur. Imo tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod tales apparitiones etiam vigilantibus fiant, ut in phreneticis aliisque hujusmodi patet. Quemadmodum ergo hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque per hominis voluntatem, qui voluntarie imaginatur quod prius sensit; ita hoc potest fieri potestate angeli boni seu mali : interdum quidem cum alienatione ab exterioribus sensibus,

quandoque absque tali alienatione. Hæc Thomas in quæstione hac, utrum angelus possit immutare imaginationem seu imaginativam vim hominis.

art. 4. Deinde solvendo hanc quæstionem, utrum angelus valeat immutare sensum humanum : Sensus, ait, immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori, ut a sensibili seu objecto. Alio modo ab interiori. Videmus enim quod perturbatis spiritibus atque humoribus, sensus mox immutatur : quemadmodum lingua infirmi plena humore cholerico, omnia sentit tanquam amara; et consimiliter agitur in aliis sensibus. Et utroque modo angelus immutare potest hominis sensum naturali sua virtute. Potest enim exterius opponere sensibus sensibilia ante formata, aut ea de novo formando, sicut dum corpus assumit. Similiter potest intus commovere spiritus et humores (ut dictum est), ex quibus sensus diversimode immutentur. — Hæc Thomas. Quibus et reor consentiendum.

Concordat Petrus : Quadruplex (inquiens) secundum Bernardum, est spiritus, puta, divinus, angelicus, humanus, et brutalis. Divinus spiritus nullo indiget corpore, nec quoad esse, nec quoad operationes. Angelicus non indiget quoad esse, nec quoad operationes proprias, sed quoad operationes ejus ad alterum, utpote ad nos. Humanus vero spiritus non indiget corpore quoad esse, quoniam potest esse sine corpore, sed quoad operationes proprias, vel per se, quantum ad sensitivas; aut per accidens, quantum ad intellectivas, quia non intelligit sine phantasmate. Brutalis demum spiritus indiget corpore tam quoad esse quam quoad operationem omnem per se. Primus ergo non habet necesse conjungi corpori, nec ut forma, nec ut motor. Secundus conjungitur non ut forma, sed ut motor; tertius ut forma et ut motor, tamen separabilis; quartus ut forma et ut motor inseparabilis. Hæc Petrus.

Richardus quoque concordat, et præter A præhabita ponit paucissima. Ad probandum vero quod in angelis sit corpus, allegat illud ex libro de Ecclesiasticis dogmatibus, capitulo duodecimo : Creatura omnis corporea est; angeli et omnes virtutes cœlestes corporei sunt, quamvis non carne subsistant. Item quod quinto de Consideratione sanctus pater Bernardus deprompsit : Angeli corpore exstant aerii. Quæ omnia solvit, dicendo quod creatura quantumlibet simplex, tamen comparatione simplicitatis et immaterialitatis increatæ potest B vocari corporea : quemadmodum esse creatum et lux facta, respectu increati esse luminisque æterni dicuntur non esse ac tenebræ. Propter quod Damascenus libro secundo, postquam asseruit angelos esse incorporales, adjecit quia comparatione Creatoris corporales censentur, cujus comparatione omne creatum, grossum et materiale invenitur. — Insuper, ad probandum quod angeli assumant aliquando corpora, introducit Avicennam, decimo Metaphysicæ suæ, capitulo primo, dicentem C de illo qui aptus est ad prophetiam : Hic est in cujus animalibus viribus istæ consistunt proprietates, ut scilicet audiat verbum Dei, et videat angelos transfigurantes se coram illo in forma qua possint videri. Hæc Richardus.

Gennadius.

Qui tamen a prædictis dissentire videtur : Credo, inquiens, quod quando dæmon assumit corpus quod ipse format, et sibi coaptat coaptatione quæ requiritur inter movens et mobile, assumit illud ex pluribus elementis. Nec tamen hoc corpus habet D formam mixti : quoniam elementa remanent ibi sub propriis formis completis virtute dæmonis ita subtiliter confusa, ut corporalis visus inter distinctionem partium elementorum illorum distinguere nequeat. Ex diversa quoque confusione eorum in diversis partibus illius corporis, lumen cadens super ipsum corpus, in diversis partibus diversimode est resplendens instar diversorum colorum. Corpus etiam illud plus habet de gravitate quam levitate : attamen facillime atque celerri-

me potest a spiritu illo moveri, ex vehementi excessu virtutis moventis super ipsum mobile. Hæc Richardus. — Prætactorum vero doctorum positio, dicentium corpus illud esse aerium, et non mixtum, rationabilior reputatur.

Insuper quærit hic doctor, an corpora quæ dæmones assumunt, sint perfectibilia seu informabilia ab anima intellectiva. Et respondet quod non : quia dæmones formare non valent corpora perfectibilia ab anima intellectiva, nec immediate propria sua virtute : quia ut dictum est, per illam (p. 420 A', 444 D'.) non possunt transmutare materiam ad aliquam formam substantialem; sed in corporibus perfectibilibus ab anima intellectiva, præcedit ordine naturæ aliqua forma substantialis animam intellectivam. Nec possunt hoc mediante opere naturæ, eo modo quo ranas produxerunt et serpentes. Corpus quippe perfectibile ab anima intellectiva, non est producibile per viam putrefactionis : imo ad ejus naturalem productionem requiritur cum virtute cœlesti virtus et influentia agentis similis in specie. Hæc Richardus.

Hannibal quoque : Quatuor (inquit) fuerunt circa angelorum corporeitatem opiniones. Quidam dixerunt angelos corpora cœlestia habere naturaliter sibi unita, animas orbium inter angelos computantes, ut tangit in sua Metaphysica Avicenna. Secunda positio est Rabbi Moysis, qui dixit angelos esse quaslibet naturales virtutes, quas constat corporibus esse unitas. Tertia fuit Platonicorum positio, dicentium angelos, quos calodæmones et cacodæmones appellabant, habere corpora aeria naturaliter sibi unita : quod etiam Augustinus in pluribus locis sentire videtur. Quarta est B. Dionysii, quod omnes angeli sunt incorporei (De Divin. nom. c. IV, VII.) : et hæc sententia tanquam rationabilior, ab Ecclesia communiter jam tenetur. Hæc Hannibal.

Præterea Bonaventura : De hoc, inquit, an angeli habeant corpora naturaliter sibi unita, dubitarunt aliquando magni doctores. Unde super hoc dubie loquitur tam

A Augustinus quam Bernardus. Sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus de S. Victore affirmant, quod angeli sunt incorporei. Verumtamen de hoc plures dubitant, an dæmones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed planum est satis, quod sicut angeli boni non habent corpora nisi voluntarie assumpta, ita nec dæmones. Cujus signum est, secundum Richardum, quod corpus pusillum aliquando obsidetur maxima multitudine dæmo-

B num, quemadmodum in Evangelio legitur legio dæmonum fuisse in homine uno (Marc. v, 9.). Duo autem corpora nequeunt simul esse; et si dæmones essent corporei, deceret eos quantitas satis magna. Hinc dicendum, quod nec corpora sibi inseparabiliter habeant conjuncta. Nec punitio eorum ab igne exigit corporis alligationem, ut patebit in quarto. — Gregorius vero dicens in homilia, quod angelus rationale est animal, intelligit hoc non quantum ad veritatem naturæ, sed quoad similitudinem

C operationis intellectualis, seu quantum ad apparitionis effigiem. Hæc Bonaventura.

Qui consequenter declarat, quod corpora ab angelis assumpta non sunt vere humana, nec intus organizata ut illa, sicut hoc supra ex Richardo et aliis ostensum est. De materia vero eorum ponit tres opiniones. Unam, quod sint ex quatuor elementis mixta : quam reprobat, quum corpora illa quasi repente formentur et destruantur. Secundam, quod ex solo sint aere : quam etiam non commendat, quum

D corpora illa sint diversimode in partibus suis disposita, colorata seu lucida, et tam spissa. Tertiam, quod partim sunt mixta, non pure aeria : ita quod aer prædominatur in eis cum aliqua admixtione alterius elementi, sicut videmus in nube; sic quod aeri admixtus est vapor terrenus seu aquosus in formatione corporis sic assumpti, ita quod angelus tam bonus quam malus, assumit corpus non ex natura cœlesti, sed elementari : non simplici nec plene commixta, sed medio modo, utpote ex aere

vaporabili; angelus tamen bonus ex parte aeris superiori, dæmon ex inferiori. — Hanc Bonaventuræ positionem Richardus, ut patuit, est secutus : imo ambo simul in hoc secuti sunt quorumdam veterum opinionem.

At vero Alexander circa hæc multa inquirit, et patet ex præinductis responsio. Tenet autem communem opinionem, dicendo quod corpora assumpta ab angelis sunt aeria, non mixta, neque cœlestia. — Idem dicit Durandus.

Quid item de immaterialitate et incorporeitate angelorum bonorum atque malorum sentiant Guillelmus et Henricus, patuit supra. p. 198 D et s.

Postremo Scotus : Angelum (inquit) assumere corpus, non est ipsum informare corpus, nec illud hypostatice sibi unire, sed tantum esse intrinsecus corporis motor (et sic esse definitive in illo : quod est alius modus quam per operationem esse in loco. Nam et Deum esse ubique, probatur per hoc quod ubique operatur. Quod si hi modi non differrent, esset ibi petitio principii, et argueretur ab eodem ad idem). Angelus enim assumit, id est ad se sumit, corpus, quia ad operationes sibi proprias exercendas utitur illo ut instrumento. Nec dicitur ista assumptio fieri quando corpus assumptum movetur motu progressivo, quoniam talis motus non congruit fini propter quem assumitur tale corpus.

Deinde videndum quale corpus potest assumere. Et dico, quod non assumit corpus cœleste, nec elementare, quoniam corpus elementare non est susceptivum accidentium in quibus apparet. Corpora autem mixta generata potest assumere, sicut cadaver defuncti, aut lapidem, vel aliquid tale. Et quando assumit corpus quod non videtur prius causatum a naturalibus causis, sed quasi formari tunc, et completa operatione subito disparere, tunc videtur probabile quod illud sit corpus mixtum, propter accidentia quæ apparent in eo; non tamen plena commixtione : quia cor-

A pus simpliciter mixtum non formatur nisi ex generatione et determinato processu naturæ. Hinc corpus quod ita quasi subito formatur atque resolvitur, mixtum est mixtione imperfecta, qualis potest induci ab agentibus naturalibus, quasi subito facta approximatione elementorum. Hæc Scotus.

Qui in his secutus est primam illam opinionem a Bonaventura narratam, et partim secundam. Atque ex dictis patet error istius responsionis; nec verum est B quod aer per inspissationem aliasque adhibitiones prætactas, non sit illorum accidentium capax. Experientia quoque aliquando docuit, corpus angeli mali non esse quid grossum, mixtum, secabile, imo neque tangibile, sicut et Thomas et Durandus testantur. Nec decet angelos sanctos cadavera assumere mortuorum. Verumtamen de dæmonibus non apparet universaliter esse negandum quin interdum assumant cadavera, sicut de hoc in Cæsario et alibi aliqua leguntur exempla. C Imo dæmones incubi et succubi talia creduntur assumere. Quædam quoque puella, quæ multo tempore familiaritatem habuit cum dæmone incubo, personaliter retulit mihi se audisse a dæmone illo, quod cadaver solet assumere, et illud forinsecus decorare. Cf. tom. I, p. xxvii in fine.

QUÆSTIO II

D SEcundo quæritur, **An angeli boni seu mali in assumptis corporibus vere exerceant opera vitæ.**

Videtur quod sic, quia in Genesi describuntur locuti cum patribus, et manducasse ac ambulasse cum eis. Et quod legitur ibi, Videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchræ, Josephus et alii quidam exponunt de dæmonibus incubis. Mercurius quoque in libro de Deo deorum, asserit angelos in assumptis corporibus deceptos venereis. — Insuper, angeli Gen. vi, 2.

sic apparentes, vere loquuntur ad homines : ergo et vident ac audiunt per organa illa sensus atque auditus.

In contrarium est, quod non habent vires vegetativas nec sensitivas, neque sunt formæ corporum substantiales, nec corpora illa vivificant, nec unum cum illis constituunt.

Ad hæc Alexander respondet : Dicendum videtur, quod in organis corporum taliter assumptorum non est vere vis visiva, neque auditus, aut alius sensus; sed si est, dicitur ibi esse eo modo quo in libro de Civitate Dei loquitur Augustinus : Angeli præter hoc quod intelligunt, etiam sentiunt; sed non credo unum fieri ex potentia illa sensibili et organo, et puto quod non aliter fiat immutatio in organo illo, quam fit resultatio rei in speculo. In speculo namque resultat similitudo sensibilis; sed non est speculo sensitiva vis unita quæ formam illam accipiat, et per eam judicet de re. Nec oportet si sit forma similis organis sensitivis, quod propter hoc organa sensitiva exsistant: oculus enim qui vim visivam amisit, nihilo minus formam oculi tenet. Nec oportet si fiat locutio sive percussio vel operatio talis quæ est quasi ab intra ad extra, quæ fiunt ad aliquid designandum aut operandum in nobis, quod propter hoc fiat visio, sive auditio, vel hujusmodi aliquid quod fit quasi ab extra ad intra, quum ipsis angelis virtute intellectiva sufficienter innotescant quæ per sensus nobis patescunt.

De comestione vero dicendum, quod vera fuit comestio angelorum. Sed duplex est veritas comestionis : prima propter necessitatem comedentis, et ita non fuit ibi comestio; secunda propter potestatem ostendendam, aut familiaritatem habendam cum quibus edebant, et sic fuit vera comestio. Propterea loquitur Augustinus : Potestate comedebant, non necessitate. Et ponit exemplum de radio aquam consumente, et de terra hanc absorbente. Hinc
Tob. XII, 19. quod Tobiæ Raphael dixit, Videbar vobis

A comedere, intelligitur supplendo, ex necessitate. Et quamvis fuit ibi veritas comestionis quoad manifestationem, non tamen quoad projectionem in ventrem aut incorporationem. Quod etiam vere cibum sumpserunt, fatetur Augustinus in libro LX Quæstionum contra paganos : Legimus angelos escas sumpsisse non ficte aut phantastice, sed manifestissima veritate. — Denique tale corpus celerrime et quasi imperceptibiliter cito movetur ab angelo dum vult, quantum permittit natura corporis quod movetur, et quanta est intensio virtutis motivæ ex parte moventis.

B Si autem quæratur, an non exsistente organo ad vocem formandam, posset angelus formare vocem sensibilem; respondendum, quod angelus habet potestatem formandi locutionem in aere etiam sine instrumento, vel sine instrumento ad hoc determinato. — Et si objiciatur, quod locutio quum sit vox articulata, non fit sine instrumento corporeo : dicendum, quod locutio quæ est operatio animalis, requirit

C instrumentum corporeum; quum vero est operatio substantiæ separatæ, non requirit instrumentum corporeum, sed determinatam materiam. Quod enim spiritus conjunctus facit per organum, spiritus separatus sine organo, vel organo ad hoc determinato, facere potest. Etenim quod facit virtus inferior per plura, virtus superior facit per unum. Nec indiget instrumentis vocalibus per quæ homo seu anima format vocem. Nihilo minus potest quandoque in corpore assumpto consimi-

D lia instrumenta habere ad vocis formationem, sed non est necesse : nam et ab asina Balaam creditur vox formata esse ministerio angelico sine instrumentis quibus fit vox humana. Verum ea quæ rationem excedunt, magis oportet ex Scripturis accipere, quam indiscrete scrutari. — Hæc Alexander. Num. XXII, 28.

Porro Bonaventura videtur ad hæc pro parte aliter respondere : Spiritus (inquiens) angelicus in corpore assumpto non habet operationem animæ vegetativæ, nec

quantum ad cibationem, nec quantum ad generationem, quia nec vim habet nutritivam, nec generativam. Habet tamen aliquo modo operationes his conformes. In cibatione quippe sunt cibi sumptio, consumptio, conversio et unio. Quantum ad duo prima, convenit angelis comestio : nam cibum appositum sumpserunt et consumpserunt. Non autem in substantiam suam cibum converterunt, nec sibi incorporaverunt. Ideo fassus est Augustinus : Sicut aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter radius calefaciens; ita cibatio aliter convenit angelo, aliter homini. — Idem dicendum de actu generationis, in quo est seminis constitutio secundum nervos et virtutes atque calores tali speciei convenientes, transfusio quoque et susceptio seminis sic perfecti. Quorum primum convenit tantum illi cui Deus dedit vim propagativam : quod nequaquam convenit dæmonibus assumentibus corpus. Secundum vero, utpote seminis transfusio et susceptio, potest eis competere. Primo enim succumbunt viris in specie mulieris, ex quibus suscipiunt semen, quod quadam sagacitate in sua virtute custodiunt; deinde Deo permittente incubi fiunt, et semen illud in vasa feminarum transfundunt : ex qua transfusione homines possunt generari. Hæc Bonaventura.

Insuper de hoc, an angelus in corpore assumpto exerceat operationes virium sensitivarum, scribit hic doctor : Quum anima uniatur corpori ut perfectio seu forma et ut motor, quædam operationes consequuntur animam ut est motor, quædam ut est perfectio corporis, quædam partim sic, et partim sic. Differenter quoque exercet operationes has anima. Operationes namque eam consequentes ut est motor sic exercet per corpus, ut etiam exerceat eas in corpus : quia non solum movet alia corpora, sed et proprium corpus. Operationes vero eam consequentes ut est perfectio corporis sic exercet in corpore per corpus, quod exercet eas cum corpore. Tertias autem operationes exercet in corpore quasi utroque modo. Ideo primæ competunt animæ ut est hoc aliquid, et motor differens a mobili; secundæ vero, ut est forma conjuncta materiæ. Quumque angelus uniatur corpori assumpto non ut forma, sed ut motor, primas operationes plene exercet in corpore suo, secundas minime, tertias vero quodammodo sic, et quodammodo non sic. Motum etenim progressivum exercet primo modo ; actum sentiendi, nullatenus; actum ridendi, medio modo. Ridere namque competit animæ partim ut est motor, et partim ut est corporis forma : quia in risu est quædam exhilaratio cordis, et hæc est ab anima ut est forma; et est in risu genarum motio, quæ est ab anima ut est corporis motor. Ratione primi, ridere non convenit angelo, sed solum ratione secundi. — Denique sentire tripliciter sumitur : primo communiter, et ita est idem quod rem ut præsentem cognoscere; secundo proprie, et est idem quod rem ut hic et nunc apprehendere ; tertio propriissime, et est speciem exsistentem in materia præter materiam mediante corporeo organo suscipere. Primis duobus modis non differt sensus ab intellectu nisi ratione dumtaxat; et convenit angelis, quia sua vi intellectiva cognoscunt rem ut præsentem, et ut hic et nunc. Tertio vero modo differt potentia sensitiva ab intellectiva, re et ratione; et hoc modo spiritui angelico non convenit. Et si objicias quod imo, quia in organo corporis assumpti ab angelo recipitur species sensibilis ab objecto; dicendum, quod in organis hujusmodi corporis non sunt ipsæ vires sensitivæ, nec organa illa dicuntur univoce cum organis animalium, nec angelus plus conspicit hominem apertis oculis quam clausis. Hæc Bonaventura.

Idem Thomas : Angeli, inquiens, corporibus assumptis vitam non influunt, sed motum. Ideo operationes consequentes corpus vivum ut vivum, angeli in corporibus assumptis nequeunt exercere, sed eas quæ consequuntur corpus secundum quod mo-

bile. Ideo non proprie comedunt, neque A bibunt : quia etsi cibum dividant atque trajiciant, non tamen actus illi procedunt a potentia valente digerere atque in nu-
Gen. xviii. trimentum convertere. Abraham autem in principio non cognovit tres illos quibus obtulit cibos, angelos esse, sed in fine; vel si in principio scivit hoc, obtulit eis cibos in commendationem alicujus mysterii. — Aliqui quoque affirmant, quod dæmones in assumptis corporibus non va-
Ibid. vi, 2. leant generare; nec per filios Dei in præhabita auctoritate dæmones incubos desi- B gnari, sed filios Seth, et per filias hominum, natas ex Cain. Sed quia a multis contrarium dicitur, et quod multis videtur, non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum septimo Physicorum, et in fine de Somno et vigilia; ideo dici potest, quod per actum illorum completur generatio, in quantum semen humanum apponere possunt in loco convenienti ad proportionatam materiam, quemadmodum aliarum semina rerum colligere possunt ad quosdam producendos effectus : ita ut dæmo- C nibus solum attribuatur id quod est motionis localis, non generatio ipsa, cujus principium non est virtus dæmonis, nec corporis ab ipso assumpti, sed virtus ejus a quo sumptum est semen. Hinc natus ex semine illo, est filius hominis alicujus, non dæmonis. Insuper taliter natos possibile est esse corpore magnos, ac fortes velut gigantes : quoniam dæmones scire valent virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decisum est, et mulierem magis proportionatam ad seminis il- D lius susceptionem, itemque constellationem juvantem ad corporalem effectum, videlicet optimæ complexionis in genito : quibus omnibus concurrentibus, gignitur hujuscemodi proles. — Amplius si quæratur, an angeli boni seu mali moventur in assumptis corporibus ; dicendum, quod moventur ad motum illorum per accidens, quum in eis sint definitive, ita quod non alibi. Deus autem non movetur ad motum corporis cujuscumque, quia sic est in uno quod etiam in alio : quemadmodum anima non movetur per accidens ad motum manus, sed ad motum totius corporis. Similiter motor orbis conjungitur orbi secundum totum, ut dicunt philosophi, et non uni parti tantum, quamvis virtus ejus primo appareat in dextera parte orbis unde incipit motus : et ideo non movetur per accidens, quoniam totus orbis non movetur extra suum locum, sed sic quod sit in alio loco ratione, et non subjecto. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima prima : Quædam (ait) *art. 3.*
viventium opera aliquid habent commune cum actibus aliis : ut loqui, cum sonis inanimatorum; et progredi, cum aliis motibus. Ideo opera vitæ quantum ad id quod est utrisque commune, possunt ab angelis fieri per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est viventium proprium; quia secundum Philosophum libro de Somno et vigilia, cujus est potentia, ejus est actus. Hinc nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium hujusmodi actionis. Et quia sentire est totaliter actus vitæ, ideo angeli per organa illa nil vident, nec audiunt. Nec tamen frustra corpus organizatum assumunt, sed ad designandum suas spirituales proprietates, et ut hominibus se familiariores aut magis proportionatos exhibeant. — De hoc de- *ad 6um.*
mum, an dæmones feminis commisceantur ac generent, scribit Augustinus quintodecimo libro de Civitate Dei : Multi se expertos aut ab expertis audisse affirmant, Silvanos et Faunos improbos sæpe cum mulieribus exstitisse, et earum expetisse ac peregisse concubitum. Unde hoc negare imprudentiæ est. Sed angeli sancti sic labi ante diluvium nullatenus potuerunt; idcirco in Genesi per filios Dei intelliguntur filii Seth, etc., ut supra. Hæc Thomas in Summa.

Qui in Scripto approbare videtur expositionem Josephi, intelligentis per filios Dei, dæmones incubos. Melius vero est ut

per filios Dei intelligantur filii nati ex Seth, qui ad tempus devoti fuerunt. Nec incubi illi possent nominari filii Dei, nisi forsan propter naturam intellectualem et ratione creationis. — Rursus, quod Thomas dicit, motorem orbis conjungi orbi secundum totum, majori indiget inquisitione, si intelligatur de intelligentia et personali ejus præsentia per totum orbem quem movet; et de hoc infra dicetur.

Petrus demum inductis concordans : Ex consideratione (inquit) finis disponitur medium, et instrumentum aptatur. Angeli autem assumunt corpora ut operentur in eis opera sensibilia, non tamen naturalia, sed voluntaria. Hinc assumunt corpora ut instrumenta artificialia, non ut naturalia organa. Unde corpora illa habent naturalium corporum similem figuram, non naturam. Hæc Petrus.

Qui etiam scribit corpora illa non esse pure aeria : Corpora (dicens) assumunt angeli, non corpus unum vere mixtum ex elementis quatuor faciendo, quia in ejus depositione fieret corruptio aliqua ; nec compositum ex elemento aerio corpus firmando, quia non esset colorum susceptibile. Ideo corpora illa assumunt diversorum corporum confusione, non commixtione, unum corpus figurando, ita quod aeri res alias seu vapores apponunt, plus in una parte quam in altera condensando : sicque in uno corpore diversos producunt colores, quemadmodum ex collectione nubium et radio solis apparet coloratio diversa in aere.

Quod autem de generatione dæmonum dicitur, aut non est verum; aut si est, oportet quod prius suscipiant ipsum semen ab homine, et deinde transfundant in mulierem. Unde prius oportet dæmonem esse succubum quam incubum. Quod tamen adhuc videtur impossibile, quum oporteat ipsum semen calidum sicut a viro descinditur, transfundi in mulierem, secundum naturales. — Hæc Petrus.

Quocirca sciendum juxta præhabita, quod dæmones naturalium rerum vires
A scientes, occulta virtute queunt semen in suo servare calore. Aliter quoque valent semen colligere quam succumbendo, ut infra tangetur. Sicque non oportet universaliter dæmonem prius esse succubum quam incubum. Nec potest intellectus noster in præsenti cognoscere universas dæmonum versutias circa hæc.

Hinc Richardus : Dum (ait) diabolus non prohibetur a Deo aut angelis sanctis, potest assumere corpus ad similitudinem mulieris formosæ, semenque virile recipe-
B re a viro secum concumbente, et illud ad aliquantulum temporis in sua conservare virtute; deinde assumere corpus virile, aut pristinum corpus mutare in similitudinem corporis virilis, et semen illud in matricem feminæ sibi consentientis transfundere, ita quod ex semine illo et semine mulieris in proportione naturali concurrentibus, fetus concipietur, ut dicitur de Merlino, qui tamen non fuit dæmonis filius, sed hominis ex cujus semine fuit conceptus. Verumtamen quidam dicunt il-
C lud potius relinquendum sub dubio, quam assertive determinandum, quum Augustinus tertio de Civitate Dei super hoc dubitative loquatur. Rationabile mihi quoque videtur, quod alteram partem pertinaciter affirmare non expedit. Hæc Richardus.

Præterea Udalricus circa hæc multa inducit, quæ sententialiter sunt expressa. Additque aliqua : Multi (dicens) affirmant dæmones in assumptis coire corporibus ac generare; et videtur pro eis esse Scriptura, quæ secundum aliam translationem
D continet : Videntes angeli Dei filias homi- *Gen.* vi, 2.
num. Ideo quæstionem hanc movet Augustinus octavo libro super Genesim, et tandem dicit, per angelos designari homines bonos natos ex Seth, quemadmodum de sancto fertur Joanne : Ecce ego *Malach.* iii, 1.
mitto angelum meum. Dicuntque aliqui, quod dæmones colligunt ab hominibus semen ; vel qui uni est succubus, alteri est incubus; aut per pollutionem in somno aut per mollitiem in vigilia suscipiunt illud. Quidam etenim doctor magnæ au-

ctoritatis retulit se a quodam vere intellexisse, quod quum ipse vitio mollitiei subjaceret, semel innumerabiles catti circa eum pollutum apparuerunt cum maximo strepitu, qui semen lingentes deportaverunt.

Sed supposito quod sic cum feminis coeant, adhuc est dubium duplex. Primum, qualiter semen sic dilatum, possit esse generationis principium, quum tota seminis virtus per quam est generatio, consistat in virtute formativa, impressa ab anima generantis, quæ ut in subjecto est in spiritu incluso et conservato in seminis viscositate : ideo ipso exhalante, vanum efficitur semen ad generandum. Hoc autem non solum fit per translationem seminis per tantum spatium, ut isti dicunt : imo philosophi tradunt, quod propter ineptam longitudinem venter evaporat semen in egressu, et spiritus exspirat ab eo, ita quod fit generationi ineptum. Verum ad hoc respondent, quod dæmon potest super spiritum illum sicut et super aerem, atque per hoc tenet eum ne exhalet. Insuper circumponit ei seminalium causas virtutum, per quas tam semen quam spiritus conservatur in qualitatibus aptis ad generandum : sicut videmus quandoque per aliquam constellationem etiam in semine animalis alterius speciei imprimi aliquid figuræ humanæ, ita quod Empedocles dixit vaccas aliquas esse bovigenas atque virigenas. — Secundum dubium, cur dæmon, qui non vult aliquid boni, ita per coitum interposita mora projicit semen in feminam, quum semen fortius in suo maneret vigore, si subito in matricem projiceretur. Dicunt quod ideo, quatenus per coitum inducat feminam ad iniquitatis consensum : nam et horror retraheret a consensu, si sciretur hoc esse dæmonis opus. — Hæc Udalricus. Qui addit : Ecce hæc omnia dicta sunt sine auctoritate et ratione, secundum solam famam popularem, vel potius ficta; quoniam fictum est quod coactum est ad positionem, ut duodecimo Metaphysicæ ait Philosophus.

A At vero Scotus consonat præinductis etiam de generatione, qualiter conveniat dæmoni, dempto quod ait comestionem vere competere angelis in assumptis corporibus : quia (ut dicit) comestio non est nisi cibi divisio, et divisi ad intra trajectio; tuncque fieri potest exhalatio et resolutio in humores aut elementa, et hi motus locales fieri queunt circa corpus virtute activa angeli.

Verum hæc verba Scoti aliena sunt a communi doctorum traditione. Tamen de B isto multum contendere reor inane, quoniam difficultas hæc in quid nominis stare videtur. Nempe si illa divisio atque trajectio ad comestionis sufficiunt rationem, stare potest illa opinio. Si vero ultra exigitur (juxta prætacta) conversio nutrimenti in comedentem, et unio seu incorporatio, ut asserit Bonaventura, itemque quod actus ille procedat a vi nutritiva, ut exprimit Thomas, certum quod opinio falsa sit. Verum secundum Guillelmum libro de Universo, divisio et trajectio cibi non C est realiter sed apparenter comestio. Realiter autem et vere comestio est cibi in cibatum mutatio. Et horum doctorum verior ac subtilior est doctrina. Amplius, si comestio potest vere competere angelo in corpore assumpto non vivo nec animato, Christus edendo non probasset idonee se vere resurrexisse. — Insuper Scotus pronuntiat : Christi comestio ordinata fuit ad nutritionem. Et loquitur de comestione Christi post resurrectionem. Nam subdit : Non enim est inconveniens quod corpus D gloriosum possit in se convertere corpus non gloriosum, sicut potest simul esse cum illo. Posset enim Deus facere corpus gloriosum in parva quantitate, et illud per comestionem vere augere, nec tamen aliquid de nutrito vel aucto corrumperetur. Hæc Scotus. Quæ communibus ac solidis authenticorum documentis doctorum non consonant, ut super tertium et quartum plenius ostendetur : ideo levitati et singularitati adscribenda censentur.

Unde et Durandus hic contestatur : Ac-

tus secundus præsupponit actum primum. In corpore autem assumpto ab angelo non est actus primus vitæ, quoniam non unitur corpori illi ut forma : idcirco in eo non sunt aliqua opera vitæ, quæ sunt actus secundi. Opera vero vitæ vocantur, non quia effective sunt a principio vivente, alioqui motus lapidis ab angelo diceretur opus vitæ; nec ideo quia similia sunt operibus vitæ, quia similitudo excludit identitatem; sed quia sunt in subjecto vivente, et a principio vivente ut tale. Hinc motus talium corporum non est opus vitæ seu actus vitalis, quum non sit a motore conjuncto, nec successivus[1]. — Hæc Durandus. In cujus verbis videtur obscurum, quod dicit motum illum non esse successivum : si tamen hoç dicit. Forsitan enim liber quem vidi, est incorrectus, ita quod pro dictione hac *processivus,* scriptum est *successivus.* Motusque ille non est proprie processivus seu progressivus, quum non sit animalis : et si quis dicat contrarium, non est de vocabulo contendendum.

Postremo Guillelmus secunda parte de Universo, multa super hac disseruit quæstione, præsertim an angeli boni vel mali vere assumant corpora in quibus appareant, an in apparentia tantum. Atque post perscrutationem et disputationem prolixam, videtur tandem illam incidere opinionem quæ paulo ante ex Udalrico est recitata, et Alberto adscripta.

In primis autem disputat contra definitionem Apuleii Platonici, asserentis quod dæmones sunt animalia corpore aeria, animo passiva, tempore æterna. Si enim (inquit) sunt passibilia, ergo et corruptibilia ex natura. Nam et aer habet contrarium, et in suis partibus corruptibilis exstat. Rursus, si animalia sunt, ergo membra habent, quum anima sit forma corporis organici physici. Ergo per amputationem membrorum naturaliter possent mori. A Nempe quod damnati resumptis corporibus, protoplasti quoque parentes nostri ante culpam, immortales erunt et erant, fuit et erit super naturam ex divinæ ordinatione justitiæ. Amplius, si habent corpora vera, posset eorum motio, progressio, penetratio retardari seu impediri, quum plura corpora in eodem nequeant esse loco. Sed hujus contrarium dicunt experimentatores, quorum nonnulli fatentur se attentasse pugnare adversus illos, ac ferro percutere ipsos, et motus eorum fortissimis B prohibere obstaculis, funibus, trabibus et catenis, nec aliquid profecisse. At vero si moventur, quæritur an volent aut gradiantur : si volant, an habeant alas, et quales; si gradiantur, an habeant pedes, et quales. An etiam corpora illa habeant figuram humanam ac staturam erectam. Præterea, qui dicunt eos vere assumere corpora prout volunt et eorum obsequia exigunt, multas patiuntur instantias. Si enim vera essent corpora et organa haberent vera, oporteret vires sensitivas eis inesse, et C essent tangibilia vere. — Multa his consimilia tangit Guillelmus : quorum pro parte patet ex dictis solutio, idcirco non immorandum.

Iterum arguit ita : Si vera corpora sunt quæ apparent, ergo et veræ vestes, verà arma verique equi sunt, in quibus et cum quibus apparent. Quumque interdum appareant absque numero, et videatur exercitus eorum major omnibus exercitibus omnium regum ac principum terræ, magna et mira est quæstio ex qua materia D sint omnia illa formata : et quamvis potestas formandi hæc omnia tam repente data esset angelis sanctis, qui ea non nisi ad Creatoris gloriam uti volunt aut possunt, non tamen videretur data malignis spiritibus, qui non videntur ea velle uti nisi ad irreverentiam Conditoris, et ad illusiones deceptionesque hominum.

Insuper ob hoc quod aliquid apparet

1 Juxta ed. Venet. 1586 : Similiter dicendum est, quod motus talium corporum progressivus non est naturæ, nec opus vitæ, quum non sit a motore conjuncto, sed separato secundum suppositum.

A alicui, non oportet novam substantiam aut novum corpus formari, assumi aut realiter exhiberi forinsecus. Quod primo probatur et patet in dormientibus, quibus apparet quod veraciter aliqua videant, audiant, palpent, deosculentur. Secundo id patet in febricitantibus, qui alienationes patiuntur etiam vigilantes : qui territi clamant, et fugere enituntur, quia videtur eis quod cernunt latrones et alios hostes super se irruentes, et per angustas fenestras introeuntes; palamque est, solas imaginationes B ac phantasmata quæ in animabus illorum consistunt, sufficere ad apparitiones hujusmodi. Tertio patet hoc in melancholicis quibusdam, quibus apparet quod hostes ingrediantur per muros et portas civitatum in quibus sunt, nec potest eis persuaderi oppositum : ideo territi et clamantes diffugiunt. Memini me vidisse virum religiosum ac bonum qui dum mihi exponeret ægritudinem suam, in ipsa narratione videbatur sibi videre mures magnos et nigros tentantes caput suum ascendere : C propter quod in continuo erat pavore. — Nec mirum si de rebus quæ extra nos sunt aliqui illudantur, quum quidam de se ipsis per phantasticas imaginationes incredibilius miserabiliusque fallantur. Fuit etenim tempore meo quidam qui tam pertinaciter putavit se esse gallum, quod de cetero noluit humana uti loquela, sed galli cantum ac vocem effigiavit pro posse. Fuit et alter qui indissuasibiliter æstimavit et dixit se mortuum, ideo nec debere nec posse amplius inter homines viven- D tes manducare, quousque alter similiter se mortuum similans, illi suggessit, quod secum edere posset et deberet, quum et ipse mortuus esset, cum viventibus autem neuter eorum. Fuit et alius qui indesinenter credebat se videre aquam magnam ante se : propter quod non audebat unum passum procedere, tali perterritus phantasia.

Denique, ut ad propositum accedam, recordare apparitionum ac visionum quæ per necromanticos fiunt. Quarum una est quod per inspectionem pueri virginis in proprio ungue, videtur se videre et furem et rem furtivam, et nomen furis viasque ipsius, et ubi posuerit furtum. Certum est autem, res istas non esse in ungue : ideo intra se ipsum videt et audit hæc omnia. Et fiunt hæc universa per sola rerum phantasmata. Nec aliquis spiritus assumpsit corpus furis, nec corpus rei furtivæ, nec corpora corporibus illis similia ; sed solæ imaginationes phantasticæ ad hujusmodi apparitiones sufficiunt. Fiunt ergo hujusmodi apparitiones seu ostensiones, per fortes impressiones hujusmodi phantasmatum sive imaginum in vi imaginativa videntis. Eodem modo se habet de aliis inspectionibus maleficis, quales sunt quæ fiunt in ovo, in ebore, in ense, in pelvi, in speculo quoque, et etiam in speculo Apollinis, quod est in hujusmodi operibus apud maleficos maximum. Nec dubites omnes istas visiones esse dæmoniacas quasdam arreptiones : idcirco horrorem faciunt in vultibus ita videntium.

Patet ergo duobus modis fieri apparitiones hujusmodi, videlicet, ægritudinis alienatione, et maligni spiritus imaginaria depictione. In quibus includere non intendo splendores propheticos, neque sanctorum angelorum collocutiones et societates.

Porro de exercitibus, armis et equis qui apparent de nocte, potest revera contingere ut malignus spiritus hujusmodi visiones suggerat et procuret. Nihilo minus angeli sancti possunt aliqua per apparitiones hujusmodi revelare. Et quamvis diversa sit causa revelationis angelis bonis ac malis, idem tamen eis est modus revelationis, puta pingendo in vi imaginativa has visiones seu species. In Genesi enim fertur Jacob vidisse angelos sanctos, atque dixisse : Castra Dei sunt hæc. Unde verisimile est quod apparebant instar castrorum seu exercitus ordinati. In Prophetis vero Christianorum narratur prælium visum fuisse in cœlo inter angelos sanctos et angelos malos : estque probabile, apparuisse ibi species præliantium, et figu-

Gen xxxii. 1, 2.

Apoc. xii. 7.

ram formamve prælii. Nec dubium quin per angelum sanctum ostensa sit visio illa. — Nec aliquo modo apparet propter quamcumque apparitionum istarum creatum esse tantum exercitum verorum hominum, aut aliquorum corpora vera habentium. Quare, sicut prædixi, multitudo ita apparens, nec verorum fuit hominum, nec verorum corporum humanorum, nec verorum equorum aut armorum, qui essent de novo. Fuerunt ergo apparitiones istæ ex irradiatione angelica super animas Prophetarum, pingente ac describente in eis hujusmodi visa. Inter quæ fuit et visio igneorum equorum et curruum ac armatorum ostensa Eliseo, et ad ejus preces puero suo. Sicque puto intelligendum quod de suscitatione Samuelis ejusque apparitione facta Sauli regi narrat historia. Nec enim mulier illa maga pythonica, nec spiritus aliquis malus, potuit illa realiter exhibere, quum et tempore illo corpus Samuelis jacuerit in sepulcro emortuum. Manifestum est ergo, quod spiritus ille pythonicus speciem Samuelis præsentavit animo regis, non ipsam veritatem personæ ac corporis Samuelis. — Præterea quæstionem habet quod angelus Raphael circa Tobiam juniorem legitur peregisse, ipsum ducendo, alloquendo, et reducendo, si totum hoc visio tantum fuit, et factum in apparentia, non in exsistentia vera. Nec enim Tobias ille tanto tempore fuit in spiritu. — Hæc Guillelmus. Qui de hac materia disputationem protrahit in prolixum, ad utramque arguens partem.

(*IV Reg.* II, 11; VI, 17.) (*I Reg.* XXVIII, 11 et seq.) (*Tob.* V-XII.)

Introducit quoque quod in Genesi recitatur de angelis qui Abrahæ et Lot apparuisse leguntur. Nec tamen hanc opinionem evidenter aut assertive determinat, sed tandem ita concludit : Et angeli igitur potuerunt esse hospites viri sancti istius, et veri homines, vel novi, vel prius a Deo creati : id est, illi quos sanctus patriarcha Abraham hospitavit, potuerunt esse veri angeli; item potuerunt esse homines veri, vel tunc ab omnipotente Deo de novo creati, vel antea conditi. — Quocirca videtur, quod ex circumstantia litteræ libri Geneseos fateri compellimur, quod fuerunt angeli veri, non homines. Nec usquam legitur in Scripturis divinis Deum creasse seu produxisse de novo homines sine viri ac feminæ commixtione, exceptis primis parentibus, et Christo ex Virgine nato. Unde Guillelmus adjecit : Puto quod decentius sit veros angelos illos fuisse. Nec veritas horum ad certum declarabilis est per vias probationum : hinc sufficere arbitror, sentire in his quod amplius congruit gloriæ Creatoris, et utilitati eorum propter quos talia fiunt. Hæc Guillelmus Parisiensis.

(*Gen.* XVIII, XIX.)

Insuper de dæmonum commixtionibus et generationibus loquens : Esse (inquit) dæmonum incuborum et succuborum libidinosam concupiscentiam, et generationem esse ab eis, credibilia testimonia virorum ac mulierum qui testati sunt se passos illorum illusiones, improbitates atque molestias, famosum credibileque fecerunt. Attestantur quoque antiquæ historiæ : præsertim quum gentem Hunnorum sic genitam esse, orientalium regnorum affirmet historia, imo et totam insulam Cypri populatam habitatamque esse a filiis dæmonum incuborum prædicet fama. Et quod scribit Apostolus, Mulier debet velare caput suum propter angelos, intellexerunt quidam de angelis malis, quorum libidinem opinantur vehementer provocari ac inflammari pulchritudine muliebrium capillorum.

(*I Cor.* XI, 6, 10.)

Verum nec concupiscentiam nec generationem substantiis illis inesse et convenire, multis viis probatur : quia nec carnem habent, nec ossa, nec vires animæ sensitivæ. Generatio quoque est similis a simili. Amplius, si gigantes ex incubis nati sunt, quomodo nunc cessavit generatio gigantum, quum adhuc non cesset commixtio incuborum ? Jam enim a mille trecentis annis non est visus gigas super terram; atque in majori Britannia multis interfecti sunt præliis per Brutum, quemdam ducem Trojanorum, quum tanta eorum ibi fuerat multitudo, ut Terra gigan-

tum vocaretur regio illa. Itaque et gens Hunnorum non est proprie nata ex incubis, sed ex illorum seminibus quorum semina incubi collegerunt ac feminis infuderunt. — Denique levi ac modico adjumento adjuvatur semen femineum, ut ex eo generatio in quibusdam animalibus fiat, quemadmodum fieri consuevit in insula quadam Portugaliæ, ubi flante vento favonio, equæ absque masculorum commixtionibus impraegnantur. Natura etenim seminis masculini hæc est, quod plus habet caloris ac spiritus quam semen femineum; et quia calore coagulatur, et frigiditate dissolvitur, est aliquo modo ad semen femineum, sicut coagulum lactis ad lac, juxta illud : Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? *Job* x, 10. Apparet ergo ex his, quia quod insufflatur in matrices equarum de vento favonio ad semen femineum quod est in eis, est sicut spiritus qui est in semine masculino in eisdem, quum evidenter operetur id ipsum quod ille spiritus operaretur in semine equarum. Non ergo est dubium quin dæmonibus incubis facile sit similes aliquas inspirationes insufflationesque facere in mulierum matrices, dum illas suo illudunt concubitu.

De seminibus demum quorumdam animalium quod cum humano semine convenienter ad generationem se applicent, uno exemplo notissimo te docebo. In provincia namque Saxoniæ ursus quidam rapuit militis cujusdam uxorem, et detulit eam in suam speluncam, in qua habuit eam pluribus annis, genuitque ex ea filios : qui postea, muliere illa restituta suo marito, vixerunt cum ea, et facti sunt milites. Quumque veri homines essent, hoc de natura ursina in ipsis apparuit, quod vultus eorum vultibus ursorum aliquantulum similes erant. Hinc a patre suo, scilicet urso a quo geniti fuerant, cognominati sunt Ursini. — Ursi vero in duobus assimilantur hominibus : primo, quoniam coeunt ut conjugati; secundo, quia dum excoriati sunt, tota corporis eorum figura

A similis humano est corpori. Non igitur mirum, si semen ursinum tam simile sit semini hominis, ut ei ad generationem convenienti commixtione valeat applicari. Talia autem semina possunt dæmones faciliter procurare, feminisque infundere. Præterea constat eos aquas Ægypti in sanguinem convertisse. *Exod.* vii, 22. Non autem difficilior esse videtur conversio aquæ in semen humanum, quam in sanguinem : ergo et sic possunt semen procurare humanum. Amplius, sancta quædam femina a dæmone
B ludificata, testata est quod tanto seminis fluxu eam inquinavit, quod mille viri non tantum emitterent.

Itaque constat dæmones posse generationem hominum procurare. Nec mirum, quum jam ab hominibus attentatum sit, et creditum seu traditum ab eis, homines fieri per aliam viam quam per viam consuetæ generationis, prout in libris experimentorum conscriptum est. — Interdum quoque impraegnatas se putant feminæ ab incubis, et intumescunt vehementer ven-
C tres earum; quumque tempus pariendi advenisse putaverint, sola emissione multæ ventositatis detumescunt. Norunt quippe dæmones semina quædam, quæ vim habent faciendi tumorem, ventositatem et quasi tempestatem in ventribus hominum. — Quod autem incubi magis infesti sunt mulieribus pulchros crines habentibus, Deo juste permittente contingit, propter vanitatem, pompam complacentiamque inanem talium mulierum.

Postremo de cambionibus, id est parvu-
D lis qui a dæmonibus supponuntur mulieribus parientibus, earumdem propriis filiis sublatis ab incubis, dico juxta præhabita, quod dæmones sint in specie talium parvulorum : sicut cum quodam Sancto legitur dæmon in serpentis specie habitasse, cum alio quodam in specie servi seu ministrantis. Cambiones vero a *cambio,* id est commutare, tale nomen sortiti, semper macilenti et ejulantes dicuntur, atque in tantum bibuli lactis, ut quatuor nutrices quantumlibet lacte repletæ, unum neque-

ant satiare. Hi cum nutricibus multis annis visi sunt morari, deinde subito evolarunt, aut potius evanuerunt, nullum prioris exsistentiæ vestigium relinquentes : quorum sitis illusoria fuit. — Hæc Guillelmus.

Ad objecta patet responsio. Mercurius vero in hoc quod ex ipso allegatur, erravit, sicut et postea sceleratissimus Mahometus, putantes quosdam angelos incar-
Cf p. 452 D'. natos venereisque illectos, ut recitatum est supra.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An angeli boni ac mali intra homines esse queant, et an illabantur animarum corporumve essentiis, et qualiter intrent obsessos.**

Videtur quod intra homines esse non valeant. Duo enim spiritus simul in eodem esse nequeunt loco. Quum ergo anima sit tota in toto, et tota in qualibet corporis parte, non potest alius spiritus simul esse cum ea in corpore. — Secundo, Glossa su-
Habac. II, 20. per illud Habacuc, Dominus in templo sancto suo, testatur : Dæmones simulacris præsidere possunt exterius, non intus adesse.

Sed contra, angelus ubi operatur, ibi est. Sed angelus bonus bonas cogitationes inserit menti, et malus malas. Ergo uterque est intra mentem, nec videtur cur potius sit intra corpus quam intra animam.

Ad hoc Thomas respondet : Angeli boni ac mali ex sua potentia naturali possunt immutare corpora nostra, sicut et alia naturalia corpora; quumque sint ubi operantur, ideo nostris corporibus illabuntur. Per consequens etiam impressiones habent ac faciunt in vires organis affixas, quarum operationes immutantur ad immutationem organorum. Sic etiam per accidens eorum impressio resultat in intellectum, qui inferiorum virium ministerio utitur. Sed hoc
A non pervenit usque ad voluntatem : quia voluntas neque quantum ad actum neque quantum ad suum objectum dependet ex organo corporali; quia objectum suum ab intellectu accipit, secundum quod intellectus aliquid apprehendit in ratione boni. — Sciendum præterea, quod esse intra aliquid, est esse intra terminos ejus. Corpus vero habet terminos duplicis rationis, videlicet suæ quantitatis et suæ essentiæ : ideo angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, illabitur cor-
B pori; non autem ita quod sit intra terminos essentiæ suæ, neque ut pars, neque ut virtus dans esse, quum esse sit per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiæ : ideo in ipsam non intrat nisi qui tribuit ei esse, videlicet Deus, qui habet operationem influentiamque intrinsecam in ipsam essentiam. Aliæ vero perfectiones superadditæ sunt essentiæ : hinc angelus illuminans non dicitur esse intra angelum illuminatum aut ani-
C mam illustratam, sed extrinsecus aliquid operari. Hæc Thomas in Scripto.

Ubi et addit quod allegatum est supra, p. 456 A et s.
videlicet : Formæ quæ videntur in præstigiis, non sunt nisi in sensu. Quod dupliciter potest contingere dæmonum operatione. Primo sic, quod species quæ sunt in thesauro imaginativæ servatæ, refluant ad organa sensuum exteriorum, sicut contingit in somno : ideo quando species illæ contingunt organum sensus exterioris, uniuntur ei ac si res esset præsens extra et
D actu sentiretur. Secundo, ex immutatione organi, quo immutato, fallitur sensus judicium : quemadmodum habenti gustum corruptum cuncta videntur amara. Hoc autem facere valent virtute quarumdam naturalium rerum, sicut ad vaporationem cujusdam fumi trabes domus videntur moveri. Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Petrus : Spiritus (inquiens) creati, subtilitate suæ naturæ quasi medii sunt inter spiritum increatum et corpora : quia respectu Dei consistunt corporei, re-

spectu corporum incorporei. Hinc sicut A spiritus increatus sua subtilitate penetrat omnem spiritum, sic spiritus creatus sua subtilitate penetrare potest omne corpus. — Porro intra animam aliquid dicitur esse dupliciter : primo, per essentiam; secundo, per efficaciam. Per essentiam quoque dupliciter : vel ut conjunctum, sicut principia rei essentialia sunt intra ipsam; vel ut separatum, sicque solus Deus est intra animam. Per efficaciam item dupliciter. Primo, secundum partem intellectivam : et sic forsitan angelus bonus quando divi- B no imperio revelat aliquid animæ, est intra ipsam, suum lumen miscendo lumini ejus, quemadmodum sol mittit lumen suum in domum illuminatam, et dicitur esse intra illam. Secundo, quantum ad partem affectivam, sicut desideratum dicitur esse in corde desiderantis, quoniam movet cor ejus : sicque diabolus prava desideria suggerendo, anima consentiente, dicitur in ipsam intrare. Hæc Petrus.

Idem Richardus; et aliqua addit, quæ nunc ex Bonaventura tangentur, qui ait : C Secundum Augustinum in libro de Divinatione dæmonum, dæmones per suæ subtilitatis ac spiritualitatis naturam possunt quæcumque corpora penetrare, atque in eis sine impedimento subsistere; et ex sua potestate possunt corpora in quibus sunt, agitare, turbare, vexare, dum desuper permittuntur, tuncque dicuntur corpora obsidere : et hoc, respectu animæ, quam essentialiter ingredi nequeunt, sed quasi ab extra circumvallant. Permittit demum hoc Dominus vel ad suæ gloriæ ostensionem, D vel ad peccati punitionem, vel ad peccantis correctionem, seu ad aliorum terrorem et eruditionem. Sed ex qua harum causarum eventum permittat hoc Deus, latet nos. — Præterea, in anima rationali idem est supremum et intimum : quia secundum sui supremum Deo potissime appropinquat; similiter secundum intimum sui : nempe quo magis redit ad interiora, tanto plus ascendit et unitur divinis. Et quoniam solus Deus superior est mente humana secundum supremum sui, solus Deus potest menti intimus esse et illabi ei. Hæc Bonaventura.

Quibus objici potest, quod non solum angelus summus sed etiam infimus altior est mente humana quoad sui supremum : altior, inquam, natura et dignitate, intellectualique perfectione. Siquidem teste divino Dionysio, supremum ordinis inferioris magnam convenientiam habet cum infimo ordinis superioris, non tamen attingit neque æquatur illi : imo et Christo testante, qui minor est in regno Dei, id est infimus Beatorum, major est illo, puta Joanne Baptista ut viatore. Verumtamen quum verba illa sint Augustini, dicendum quod solus Deus altior est mente humana quoad ejus supremum, non sub ratione formæ, sed finis. In solo enim Deo consistit mentis humanæ, sicut et angelorum, beatitudo. — Rursus, si juxta Augustinum dæmones habent corpora aeria naturaliter sibi unita, mirum quomodo dicat eos posse omnia penetrare, quum nec penetratio dimensionum possibilis sit per naturam.

Cf. de Divin. nom. c. VII, XIII.

Matth. XI, 11.

De ludificationibus quoque dæmonum magicarumque artium diffuse scribit Bonaventura : de quibus satis dictum videtur.

Concordat vero Alexander dictis Bonaventuræ.

Porro Durandus : Dicentes, inquit, quod angelis competit locus definitive, et per consequens motus ratione suæ essentiæ, quia finita est, necesse habent dicere quod angelus potest intrare et exire quæcumque corpora circumscripta quacumque operatione. Qui autem dicunt angelis non convenire locum quantum ad eorum essentiam, nec circumscriptive nec definitive, dicere habent quod angelis quantum ad eorum essentiam non convenit intrare exireve corpus, sed solum quantum ad operationem eorum : quia interdum aliquid agunt intra terminos quantitatis corporis, aliquando extra illos. Hæc Durandus.

De cujus opinione dictum est super primum, quemadmodum imaginatus est

Cf. t. XX, p. 458 C.

quemlibet angelum esse realiter in toto universo, nec loco aliquo claudi, nec unquam realiter de cœlo in terram descendere, neque de terra in cœlum ascendere. Quæ opinio Scripturis, rationibus auctoritatibusque repugnat, ut supra primum ostensum est; nec digna est recitari, sed error fatuus reputari.

Denique Parisiensis tertia parte de Universo super his scribens, tractat qualiter dæmones dicantur ipsos homines obsidere, quum obsidere sit ab extra circumdare seu ambire, dæmones autem intra eos qui obsessi vocantur, consistunt, quum frequenter per ipsos loquantur. — Verum ad istud ante responsum est, quia obsidio sumitur per respectum ad animam, cui non illabitur dæmon. Obsessi quoque dicuntur per similitudinem quamdam. Nam sicut a visibilibus hostibus circumvallati egredi prohibentur, et eorum amici ad ipsos ingredi non sinuntur; sic obsessus a dæmone, ad actus rationabiles nequit exire, neque ad interiora sua intrare. Interdum etiam, ut tangit hic doctor, homines a dæmonibus obsidentur forinsecus, dum et ipsos dæmones in horribilibus conspiciunt formis, atque eorum præsentiam sensu quodam naturæ percipiunt et horrescunt, quemadmodum ovis præsentiam lupi, ac homo latronis præsentiam : et hoc secundum determinatam distantiam.

Consequenter tractat de vexationibus quas hominibus inferunt, non solum justa sed et pia Creatoris permissione. Quod duobus agitur modis, videlicet a foris et ab intus. A foris dupliciter, puta in rebus atque corporibus : ut patet in sancto Job, quem nobis proposuit Deus non solum in exemplum patientiæ, sed etiam providentiæ suæ divinæ, qua curat, regit ac tuetur suos electos, ne in adversis formidemus nos a Deo relictos. Ab intus vero sunt vexationes quibus animas hominum multipliciter lædunt ac tribulare noscuntur. Hinc arreptiones vocantur quæ fiunt intrinsecus, quibus arrepticii detinentur, et a malignis infliguntur spiritibus, dum animæ taliter arreptorum ex signis seu formis et passionibus apprehensivarum appetitivarumque virium, operante dæmone, ad intra trahuntur ad intendendum his quorum illa sunt signa, et quæ per similitudines designantur, ac circa quæ passiones illæ versantur, in tantum quod libertate voluntatis expeditoque usu rationis privantur : ex quo solet accidere ut noceant sibi ipsis ac aliis nisi ligentur. In quibus itidem ex prædominanti vehementia passionum, robur augetur, dum vis imperativa intensius excitat ac instigat, in tantum quod vires exsecutivæ motus plurimum invalescunt, et natura extremum sui posse exercet. — Hæc Guillelmus.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco : ideo ipsa et dæmon non sunt in corpore ut in loco eodem. — Ad secundum, quod dæmon non est in statua interius tanquam forma intrinseca, est tamen intra terminos quantitativos illius. — Ad aliud, quod angelus est in mente per influentiam, efficaciam et effectum, non per essentialem illapsum.

QUÆSTIO IV

QUarto quæritur, **An Deus in formis visibilibus corporalibusque figuris unquam apparuerit.**

Videtur quod non. Primo, quoniam inter formam seu figuram repræsentantem et rem præsentatam, debet aliqua esse proportio : alias unum non posset aliud repræsentare aut designare. Sed inter Deum eminentiæ infinitæ et creaturas, nulla consistit proportio. — Secundo, talis apparitio esset errandi occasio, utpote [putandi] quod Deus in sua natura corporalis visibilisque exsistat. — Tertio, Deus nullibi est de novo, imo invariabiliter exstat in omnibus. In nullo ergo de novo apparet. — Quarto, Deus legitur sæpe patribus apparuisse : et tamen in veritate, qui apparuit,

angelus fuit, non Deus; et corpus in quo A apparitio illa fiebat, formatum fuit ab angelo.

In contrarium est, quod Isaias, Daniel, Amos, Ezechiel, Michæas, scribunt se Deum vidisse sub variis formis.

Ad hoc Alexander respondet : Apparitio seu formatio specierum in quibus Deus apparuisse describitur, facta est a Deo per auctoritatem et imperialiter, ab angelo autem exsecutive et ministerialiter. Hinc libro de Trinitate loquitur Augustinus : Dum B patribus antiquis ante incarnationem Verbi æterni Deus apparuisse narratur, voces illæ seu species corporales per angelos sunt formatæ, aut ipsis ex Dei persona agentibus aliquid, sicut Prophetas solere ostendimus; aut assumentibus ex creatura quod ipsi non essent, ubi Deus figurate demonstraretur. Quamvis etiam Deus nequaquam indigeat obsequio angelorum in formatione corporum et corporalium specierum in quibus apparuit, congruit tamen dignitati et excellentiæ ejus immen- C sæ, ut in talibus ei angeli obsequantur. *Galat.* III, 19. Propter quod scribitur ad Galatas : Lex ordinata est per angelos in manu mediatoris.

Circa hoc quæritur, cur ante diluvium semper legitur Dominus apparuisse in se; sed post diluvium et ante Incarnationem, ubicumque legitur Dominum apparuisse, legitur quod apparuit in angelo. Quod inde perpenditur, quod ibi præmittitur aut certe subjungitur de angeli apparitione. Unde aliquando dicit Scriptura angelum esse lo- D cutum, aliquando Deum. — Dicendum, quod imminente diluvio, omnis caro corruperat viam suam : in cujus punitionem Dominus immisit diluvium. Idcirco tunc Dominus minorem habuit familiaritatem cum natura humana. Ad quod innuendum, post diluvium non legitur apparuisse in se, sed in angelo, ut notetur elongatio Dei ab homine ob illam corruptionem. Potest etiam responderi, quod post diluvium scribitur Deus apparuisse per angelos, ad insinuandum appropinquationem temporis in quo appareret in Angelo magni consilii, hoc est in Christo, in quo multifarie multisque modis locutus est nobis Pater. — *Hebr.* I, 1, 2. Hæc Alexander.

Hinc Bonaventura in quæstionibus circa textum : Corporalis (inquit) figura seu sensibilis forma, non ducit immediate in Dei cognitionem, sed mediante spiritu rationali, cujus ministerio fiebat apparitio illa. Quumque in ascendendo prius fiat abstractio a corporali figura atque sensibili forma, quam perveniatur ad Deum, quando a corpore ascenditur ad Deum mediante incorporeo spiritu ; hinc talis apparitio potius scala est perducens ad veritatis notitiam, quam deviandi occasio. Unde quod in Exodo habetur, Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, subintelligendum est, in subjecta creatura. *Exod.* XXXIII, 11. Per eadem quoque verba, atque per illud Numerorum, Palam et non per ænigmata Moyses videt Deum, *Num.* XII, 8. insinuatur familiaritas Dei ad Moysen quantum ad apparitionem et contemplationem, in quibus Moyses alios excellebat Prophetas, non solum corporali et imaginaria sed et intellectuali ac anagogica intuitione contemplans. Hæc Bonaventura.

Insuper Thomas : Deus, ait, in sua essentia corporalibus oculis nunquam potest videri, nec etiam intellectu, nisi a Beatis. Verum in formis corporalibus apparuit hominibus. Divinæ autem illuminationes, secundum B. Dionysium, non descendunt in *De Cœlest. hier.* c. IV. nos nisi mediante hierarchia cœlesti : idcirco in universis corporalibus apparitionibus illis, corpus formatum est et assumptum ac motum ab angelo. Verumtamen in corporibus sic assumptis, interdum apparere dicitur Deus, aliquando angelus. Formatio namque atque apparitio hujusmodi corporum fit ad designandum spiritualium proprietates substantiarum. Dum itaque angelus immediate illuminans hominem, intendit eum de sua propria virtute angelica instruere, repræsentat et exprimit in corpore illo similitudines suæ virtutis : et

tunc dicitur ipse angelus apparere. Aliquando vero vult hominem edocere de virtute divina superiorisve angeli : et tunc format corpus ad repræsentandum eminentiam majestatis divinæ, aut proprietates angeli superioris; tuncque Deus dicitur apparere, vel angelus ille superior. Et hoc etiam affirmat Gregorius in glossa Exodi tertio, assignans causam cur angelus Moysi loquens, quandoque vocatur angelus, aliquando Deus seu Dominus. Fuitque Deus absque sui variatione in hujusmodi creaturis novo modo, sicut signatum in signo. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione duodecima, scribit : In Scripturis dicuntur aliqui Deum in hac vita vidisse, in quantum formatæ sunt quædam figuræ sensibiles aut imaginariæ, divinum aliquod secundum aliquam similitudinem repræsentantes. Sicque in Genesi Jacob fatetur, Vidi Dominum facie ad faciem : non quod divinam essentiam viderit, sed figuram et creaturam in qua Deus repræsentabatur, prout quarto capitulo Cœlestis hierarchiæ S. Dionysius loquitur. Vel dixit hoc ad insinuandum eminentiam quamdam suæ intellectualis contemplationis. Hæc ibi.

art. 11 ad 1um. — *Gen. xxxii, 30.*

Idem Petrus ; et addit : Deus hominibus in propria forma visibiliter nunquam apparuit, nec in forma altera sibi unita, nisi in Christo, sed neque in forma a se immediate assumpta, sed angelo mediante. Deus quippe secundum ordinem providentiæ suæ mediantibus angelis illuminat homines. Hæc Petrus.

Ad primum dicendum, quod inter Creatorem et creaturam non est similitudo naturalis, neque univoca, sed analogica et imitativa seu repræsentativa. — Ad secundum est data solutio. — Ad tertium, quod Deus est in creaturis et relucet in eis ut causa in effectu. In corporibus vero seu figuris ipsum repræsentantibus, est sicut signatum in signo : et hoc de novo, non quod variatio sit in ipso, sed in re repræ- A sentante. — Ad quartum patet solutio, quia per angelum facta est apparitio seu manifestatio illa, nihilo minus ipse Deus apparuit.

Circa distinctionem hanc quidam aliqua quærunt, ad quæ secundum quosdam jam supra responsum est. Pro quorum intelligentia clariori nunc aliquid addam.

Itaque ad hanc quæstionem, utrum dæmones sciant cordium cogitationes, respondet hic Thomas : Cogitationes cordium B scire, solius est Dei. Attamen angeli possunt de eis conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet : ex vultus immutatione, juxta illud,

In vultu legitur hominis secreta voluntas ;

et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus a medicis quoque animæ passiones noscuntur.

Porro ad id, an dæmones cogitationes immittant, respondet quod imo, illustrando phantasmata ita quod secundum diver- C sas eorum compositiones possint ab eis diversæ intentiones ac species sumi ac elici : quas tamen intellectus non cogitur accipere. Nam præter objectum atque potentiam requiritur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis per sensum vel per intellectum. Sed angeli boni etiam directe in intellectum imprimere queunt, quia secundum Augustinum, operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est in quantum lumen intellectus nostri agentis confortatur per D intellectuale lumen eorum. Hoc vero dæmonibus non convenit, quoniam quamvis lumen eorum naturale efficacius sit lumine intellectus humani, attamen vitiorum tenebris obvoluti, nequaquam intendunt lumen intellectus nostri roborare et rectificare, sed potius obscurare et fallere.

Demum ad istud, utrum dæmones sint incentores malorum, respondet : Dæmones dicuntur incentores, in quantum fervere faciunt sanguinem : ex quo anima ad concupiscendum disponitur, quemadmodum

etiam cibaria quædam et pocula ad libidinem provocant. In voluntatem autem directe ac immediate imprimere, solius est Dei, eo quod voluntas sit libera et domina sui actus, nec cogatur ab objecto, sicut intellectus cogitur evidentia demonstrationis ac rationis.

Itaque dæmones imprimunt in phantasiam, angeli etiam in intellectum, Deus solus in voluntatem. — Hæc Thomas in Scripto.

Eadem scribit in prima parte Summæ. q. LVII, a. 4; CXI, a. 2.

His Petrus concordat : Cogitationes (inquiens) contingit cognosci dupliciter. Primo, clare et certe in se : sicque Deo est proprium eas cognoscere, et cui revelaverit ipse. Secundo, incomplete et per conjecturam, ut per effectus et signa : sicque diabolus cogitationes nostras cognoscere potest. Sed quum signa sint plurium significationi apta, ideo talis cognitio non est certa. — Præterea cogitationes immittere, dicit actum cujus effectus intra terminatur : idcirco immissio ista intelligi potest dupliciter. Primo, intrinsecus imprimendo, sicque non immittunt dæmones cordibus cogitationes. Secundo, extrinsecus excitando, et ita immittunt. Phantasmata namque dæmon componit, et lumine intellectus sui agentis irradiata præsentat: ad quorum susceptionem anima, si vult, se convertit; si non vult, se avertit. — Insuper incendere, dicit actum a corporalibus ad spiritualia translatum. Dupliciter autem dicitur homo incendere : primo, materiam ministrando seu applicando, ut ligna in fornace ponendo; secundo, formam imprimendo, quemadmodum ignis incendit domum. Primo modo potest diabolus cogitationes et affectiones malas incendere, non alio modo, etc. Hæc Petrus.

Richardus quoque : Dæmon (ait) non potest esse præsens in anima; idcirco non valet videre quæ sunt in ea, nisi per similitudinem eorumdem. Res autem quæ sunt in anima voluntarie, similitudines suas non multiplicant nisi ad voluntatis imperium : ideo nisi homo voluntarie conceptum A suum voluntarium aperiat diabolo, non potest diabolus ipsum certe cognoscere. Præterea, simplicitas animæ ac spiritualis creatæ substantiæ non est simplicitas negativa, ut est simplicitas puncti, nec privativa, sed positiva, quum sit simplicitas alicujus magnitudinis limitatæ. Idcirco spiritualiter sunt in ea intus et extra atque profundum. Quumque diabolus essentiam animæ nequeat introire, non potest ejus cogitationes inspicere, quamdiu eas tenet in suo profundo ad intra. — At vero B dæmon non potest cogitationes proprie nostro imprimere intellectui : quia nec speciem intelligibilem potest ei imprimere, nec intentionem intellectus immediate dirigere ad rem cujus est species, post speciei receptionem : quorum utrumque ad actualem cogitationem exigitur. Dispositive vero potest cogitationem immittere modo prætacto. — Conformiter nequit affectionem voluntati ingerere, nec eam ad malum affectum mediate aut immediate necessitare, sed inclinare per imaginarias repræsen- C tationes aut passionum commotiones, per quas voluntas pronior fit ad mala. Et per istam distinctionem facile est solvere auctoritates quæ contrarium videntur sonare. Hæc Richardus.

Porro Bonaventura : Deo, inquit, competit cogitationes immittere tanquam principali agenti et efficienti; dæmoni autem tanquam excitanti et impellenti. — Si vero quæratur, an diabolus possit intellectum compellere ad cogitandum quæ ei præsentat : dicunt quidam, quod potest D compellere ad cogitationes malorum, non tamen ad cogitationes malas. Cogitatio namque de malo, non est mala nisi eam comitetur affectio prava, quæ in potestate est nostra. Aliis probabilius videtur, quod dæmon non potest facere aliquid, quo facto, cogitemus necessario malum, nisi in casu, videlicet dum cogitatio nostra non est occupata circa utilia. Nempe dum evagatur et otiatur ratio, potest ei diabolus offerre imaginem turpem ac vanam. Idcirco volenti malas cogitationes ac turpes

imaginationes evadere, sollicite est cavendum ne animus suus ab utilibus abstrahatur. Hoc tamen difficile est, quanquam viro virtuoso et perfecto multo facilius delectabiliusque consistat in cogitationibus bonis versari, quam carnalibus hominibus in fœdis et turpibus imaginationibus occupari.

Denique sicut in corporalibus incendere est igni pabulum ministrare, non ignem proprie generare, ita in spiritualibus. Et hic ignis est concupiscentia seu libido perversa; cujus pabulum sunt cogitationes affectionesque pravæ, et delectationes fœdæ : quas quum diabolus possit animæ præsentare, et modo prætacto subministrare, constat quod recte dicatur incensor cogitationum et affectionum illicitarum.

A Insuper, sicut Deus contulit voluntati rationalis creaturæ dominium sui actus liberumque arbitrium, cui non præsidet nisi Creator, sic potentiæ intellectivæ concessit secretum suæ scientiæ, quod non penetrat nisi potestas et sapientia Omnipotentis. Ideo apprehensiones intellectus dæmones latent, nec nosse eas possunt nisi per signa et conjecturas. Quumque pauca sint cogitationum et affectionum nostrarum secreta quæ non aliquo modo prodeant in opera exteriora, aut appareant per signa faciei, B aut per signa cordis, quod movetur diversimode secundum diversitatem affectionum; hinc pro maxima parte cogitationes et affectiones nostræ possunt a dæmonibus deprehendi modo prædicto, nisi desuper arceantur. — Hæc Bonaventura.

DISTINCTIO IX

A. *De ordinum distinctione, qui et quot sint.*

POST prædicta superest cognoscere, de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat : quæ in pluribus locis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet : Angelos, Archangelos, Principatus, Potestates, Virtutes, Dominationes, Thronos, Cherubim, et Seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa. Unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores : Seraphim, Cherubim, Throni; medii : Dominationes, Principatus, Potestates; inferiores : Virtutes, Archangeli, Angeli.

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 5.

Dionys. de Cœlest. hier. c. VI.

B. *Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque.*

Hic considerandum est, quid appelletur ordo; deinde, utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum.

Ordo angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut verbi gratia : Seraphim dicuntur qui præ aliis ardent caritate. Seraphim enim interpretatur ardens vel succendens. Cherubim, qui præ aliis in scientia eminent. Che-

rubim enim interpretatur plenitudo scientiæ. Thronus dicitur sedes. Throni autem vocantur, ut B. Gregorius ait, qui tanta Divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat atque informet. Dominationes vocantur qui Principatus et Potestates transcendunt. Principatus dicuntur qui sibi subjectis quæ sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria* principantur. Potestates nominantur hi qui hoc ceteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ, eorum refrenentur potestate, ne homines tantum tentare valeant quantum desiderant. Virtutes vocantur illi per quos signa et miracula frequenter fiunt; Archangeli, qui majora nuntiant; Angeli, qui minora.

Gregor. in Evang. Homil. XXXIV, n. 10.

* ministeria

C. *Quod hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt : quæ sumpta sunt a donis gratiæ, quæ non habent singulariter, sed excellenter; et a præcipuis nominantur.*

Hugo, de Sacram. lib. I, p. V, c. 32.

Hæc nomina illis non propter se sed propter nos data sunt : qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quæ non singulariter sed excellenter data sunt eis in participatione. In illa enim cœlesti curia ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimius possident quæ tamen omnes habent. Quumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cetera relinquentes ordinibus ad cognominationem : ut Seraphim, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quam cognitionem Divinitatis, et cetera virtutum dona, ceteris omnibus sublimius et perfectius percepit; et tamen ab excellentiori dono, id est a caritate, nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa caritas quam scientia. Item, majus est scire quam judicare : scientia namque informat judicium. Ideoque secundus ordo a secundo dono, id est cognitione veritatis, appellatus est, scilicet Cherubim. Ita de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum. Et tamen, sicut Gregorius ait, illa dona omnibus sunt communia : omnes enim ardent caritate, et scientia pleni sunt; sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentius (ut jam dictum est) ipsa acceperunt, a quibus et nominantur. Unde Gregorius : In illa summa civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere.

Id. Summa Sent. tract. II, c. 5.

Gregor. op. cit. n. 14.

Ibidem.

D. *Quæstio ex verbis Gregorii orta.*

Sed oritur hic quæstio talis : Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc Cherubim in scientia præeminet omnibus, quia a scientia nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit : tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantum diligit. Itaque Seraphim non solum in caritate, sed

Ibid. n. 10.

etiam in scientia præeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius Seraphim accepit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines quum plura habeant dona, quædam aliis excellentius possident; ita forte et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

E. *Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.*

Jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti. Quod ita fuerint distincti a primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit, de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse, qui quum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc caritate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat : si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant Cherubim vel Seraphim vel Throni. Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 5. *Ezech.* XXVIII, 12 et seq. *Ephes.* VI, 12.

Ad quod dicimus, quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona in quorum participationibus conveniunt; sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt, eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoque Scriptura dicit, de singulis ordinibus aliquos cecidisse : non quia fuissent in ordinibus et postea corruerint; sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus : qui et in naturæ tenuitate et in formæ perspicacitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim (ut prædiximus) superiores, alii inferiores conditi sunt : superiores, qui natura magis subtiles, et sapientia magis perspicaces; inferiores, qui natura minus subtiles, et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero et mensura et pondere disposuit, id est in se ipso, qui est mensura omni rei modum præfigens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est, terminans et formans et ordinans omnia. Hugo, op. cit. *Sap.* XI, 21. Aug. de Genesi ad litt. lib. IV, n. 7.

F. *Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.*

Præterea considerari oportet, utrum omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. Ita esse quibusdam placuit. Sed non est hoc probabile, nec assertione dignum, quia Lucifer, qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior exstitit qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur, quod si perstitisset, in ordine Hugo, op. cit.

superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior exstitisset. Sicut enim unus est ordo Apostolorum, et alter martyrum, et tamen in Apostolis alii aliis sunt digniores, similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores; ita et in ordinibus angelorum recte creditur esse.

G. *Quomodo dicat Scriptura, decimum ordinem ex hominibus compleri, quum non sint nisi novem ordines.*

Notandum etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed quum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent etiam si illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores, quomodo Scriptura dicat, decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque ait homines assumendos in ordine angelorum: quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent caritate; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. Ex quo apparet, non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt unde* posset fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit restaurari omnia in Christo, quæ in cœlis et quæ in terris sunt: quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio ruinæ angelicæ. Tamen non minus salvaretur homo, si angelus non cecidisset.

Cf. Luc. XV, 8-10. Gregor. in Evang. Homil. XXXIV, n. 11. * ut *Ephes.* I, 10.

H. *Quod homines assumantur juxta numerum stantium, non lapsorum.*

Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregorius: Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat; ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse, sicut scriptum est in cantico Deuteronomii: Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.

Gregor. op. cit. *Deut.* XXXII, 8, juxta LXX.

I. *Quidam dicunt, secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.*

A quibusdam tamen putatur, quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa cœlestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copia regnet. Quod Augustinus in Enchiridio sentire videtur, non asserens de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minus, ita dicens: Superna Jerusalem, mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut

Aug. Enchirid. c. 29.

sanctorum hominum aut immundorum dæmonum. novimus, in quorum locum succedentes filii catholicæ matris, quæ sterilis apparebat in terris, in ea pace de *Is.* LIV, 1.
qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. — Ecce aperte dicit, *Rom.* IV, 17.
non minus de hominibus salvari quam corruit de angelis, sed plus non asserit.

SUMMA

DISTINCTIONIS NONÆ

HIC tractat Magister specialiter de angelis sanctis, quantum ad numerum ordinum et hierarchiarum : primo ostendens quid dicatur hic ordo; secundo, quod novem sunt ordines angelorum ; tertio, qualiter inter se distinguantur; quarto, cur nomina ista eis imposita sint. Deinde circa hæc movet tres quæstiones. Unam ex verbis Augustini, ut patet in textu. Secunda est, an ordines ab initio suæ creationis ita distincti fuerint. Tertia, an omnes angeli ejusdem sint ordinis. Consequenter declarat, quo sensu dicatur esse ordo decimus angelorum. Postremo determinat quod homines post hanc vitam ad angelorum ordines assumuntur. Quocirca inquirit, an assumentur juxta numerum stantium angelorum, an lapsorum.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Quid sit hierarchia.**

Et juxta divinum Dionysium, dicitur esse sacer principatus. Cui objicitur, quod Principatus est unus ac specialis ordo angelicus, imo et pars infimæ hierarchiæ, sicut patebit. Pars autem non prædicatur de toto, saltem pars integralis. — Sed antequam multiplicentur hic argumenta, ponendæ et exponendæ sunt hic descriptiones hierarchiæ. Ex declaratione autem definitionum hierarchiæ, clarebit argumentorum quæ hic fieri solent solutio.

Multa quoque eorum quæ in hac distinctione tanguntur, expedita sunt ante, videlicet : an ordines angelorum a suæ creationis exordio fuerint distincti, et utrum omnes angeli ejusdem sint ordinis. p. 125 B. p. 218 et s.

Itaque Thomas hic scribit : Hierarchia dicitur quasi sacer principatus, a ἱερόν, quod est sacrum, et ἀρχός, quod est princeps. In omni autem principatu requiritur gradus potestatis ac congruus finis. Hinc sicut in principatu sæculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe, sic in sacro spiritualique principatu assimilatio ad Deum est finis. Quem angeli consequi nequeunt nisi per ordinatam actionem, ad quam exigitur ordinata potestas atque scientia dirigens. Idcirco in definitione hierarchiæ ponitur ordo, in quo gradus exprimitur potestatis, scientia quoque ut dirigens, et actio tanquam ad finem perducens, ac Dei similitudo ut finis intentus. Ait quippe tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo divinus et magnus Dionysius : Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans seu imitans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens.

Porro alibi dicit : Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo. Finis namque est causa causarum : ideo definitio sumpta ex fine, ceteris exstat formalior, estque medium alias definitiones demonstrans. Hinc illa descriptio, Hierarchia est ad Deum unitas et similitudo, est velut definitio quæ est me- De Cœlest. hier. c. VII; de Eccl. hier. c. II.

dium demonstrationis. Illa vero, Hierarchia A est ordo et scientia et actio, si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quia includit essentialia hierarchiæ principia. Propter quod B. Dionysius eam ex prædicta concludit. Sed prior illa perfectior est, quoniam comprehendit utrumque: unde est quasi demonstratio positione differens. — Denique ordo dupliciter sumitur. Primo quasi abstractive, pro ordinatione, quæ est relatio inter gradus differentes : sicque in definitione ponitur hierarchiæ. Secundo concretive, secundum B quod nominat unum gradum tantum, ut dicatur ordo unus gradus, videlicet gradus ordinatus : et ita est pars hierarchiæ. Per quod patet solutio argumenti istius : Pars non ponitur in definitione totius, saltem ut genus.

Insuper contra definitiones has sic argui potest. Primo, in angelis non solum est ordo secundum scientiam, sed etiam secundum alia dona naturalia atque gratuita, quæ excellentius sunt in superioribus quam in inferioribus : ergo ponenda C sunt in definitione hierarchiæ, sicut scientia. — Secundo, actio spectat solum ad ordines ministrantes : ergo non est in definitione hierarchiæ ponenda, quum hierarchia ministrantibus et adsistentibus sit communis, nec commune per proprium habeat definiri. — Tertio, idem in diversis generibus non subalternatis poni non valet. Scientia autem, actio et ordo, non mutuo subalternantur: ergo inconvenienter ponuntur in definitione hierarchiæ ut genera. — Quarto, in divinis et increatis supergloriosis ac D adorandis personis non est ordo scientiæ et actionis, quum earum sit una scientia unaque actio, saltem ad extra. Ad rationem autem hierarchiæ pertinet ordo scientiæ et actionis : ergo non similat deiforme. — Quinto, idem est deiformitas et similitudo divina : ergo unum eorum superflue ponitur in hierarchiæ definitione.

Dicendum ad primum, quod sicut anima exsistens in corpore quemdam effectum immediate inducit in omnibus membris, videlicet esse, in quantum est corporis forma; alium autem effectum inducit in uno membro, alio mediante, ut motum : sic Deus omnipotens et excelsus cunctis cœlestibus ordinibus immediate influit vitam naturæ vitamque gratiæ et gloriæ; ad divinorum vero exsecutionem officiorum movet eos ordinate, videlicet, medios per primos, ultimosque per medios. Idcirco in definitione hierarchiæ non ponitur natura, gratia, aut gloria, sed scientia, tanquam dirigens actionem in divinis officiis. — Ad secundum, actio viatoribus exhibita, est ministrantibus propria, nec in definitione hierarchiæ ponitur, sed actio cognitionis, designans transfusionem luminis divinitus dati ex uno in alium : quæ actio omnibus illis exstat communis. — Ad tertium, S. Dionysius in verbis illis prætactis non intendit ordinare definitionem hierarchiæ, sed essentialia ejus principia tangere. Quorum unum est velut materiale, per modum generis habens se, utpote ordo. Alia sunt tanquam formalia complentia rationem hierarchiæ per modum differentiæ : quorum primum est luminis divini receptio, quæ nomine scientiæ designatur; secundum est transfusio luminis in alterum, quæ per actionem datur intelligi; tertium est consecutio finis in consecutione divinæ assimilationis. Sicque inter hæc, sequens est quasi formale respectu præcedentis. Et potest ex illis dari definitio hierarchiæ sub forma hac : Hierarchia est divinus ordo secundum scientiam et actionem ad adipiscendam Dei assimilationem. — Ad quartum, secundum quosdam, in divinis personis quædam hierarchia consistit, quam supercœlestem appellant : quæ attenditur secundum ordinem naturæ in divinis personis, quam assimilat seu imitatur hierarchia angelorum cœlestis, et hominum subcœlestis. Sed istud non est conveniens, nec S. Dionysio consonum : quoniam in divinis personis ponere principatum unius ad alterum, censetur hæreticum; aut quod Pater purget, illuminet aut perficiat Filium; seu id quod Patris

est, recipiatur inferiori modo in Filio quam est in Patre : quæ tamen requiruntur ad rationem hierarchiæ, secundum intentionem B. Dionysii, et secundum significationem vocabuli. Ideo aliter est dicendum, videlicet, quod hierarchia similat deiforme in quantum per lumen desuper participatum assimilatur claritati divinæ, non per æquiparantiam, sed secundum suam possibilitatem. Propter quod dicit S. Dionysius, Quantum possibile est. Omnis quippe perfectio creaturæ est quædam similitudo bonitatis divinæ, sed una expressior alia. — Ad quintum, agenti seu imprimenti potest recipiens dupliciter similari. Primo, secundum formam tantum. Secundo, penes formam et actionem : sicut aliquid ita illuminatur a sole, quod alia quoque illuminat, ut luna. Sic angeli assimilantur Deo, lumen ab ipso recipiendo, quod notatur quum dicitur, Deiforme quantum possibile est similans; et item lumen a Deo receptum aliis communicando, quod insinuatur dum subditur, Ad inditas illuminationes, id est secundum virtutem et regulam datarum illuminationum, ascendens in similitudinem Dei, operando et influendo in alios secundum suam proportionem. Et ideo nominat hoc, ascensum, quia in hoc consistit perfectio similitudinis deiformis : nam omnium divinorum divinissimum est Dei cooperatorem exsistere, sicut divinus Dionysius ait ibidem. Ideoque philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes ab eisdem intentum, esse assimilationem divinam in causando. Sic itaque prima similitudo correspondet scientiæ, secunda actioni. — Hæc Thomas in Scripto.

De Cœlest. hier. c. III.

Ibidem.

Præterea Bonaventura circa hæc partim aliter sensisse videtur, increatam hierarchiam ponendo : Beatus (inquit) Dionysius libro de Angelica hierarchia tres ponit hierarchiæ definitiones. Prima est : Hierarchia est divina pulchritudo ut simpla, ut optima, ut consummativa. Secunda est : Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme quantum possibile est similans, etc., ut supra. Tertia est : Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens sanctæ scientiæ et actionis ducem, et ad divinissimum suum decorem immutabiliter definiens; quantum vero possibile est, suos laudatores reformans. — Harum definitionum prima est increatæ hierarchiæ. Aliæ vero duæ sunt hierarchiæ creatæ : quæ inter se differunt, quoniam prima harum duarum principaliter attenditur penes egressum a Deo, sed ultima penes regressum ad Deum, quamvis in utraque tangatur utrumque.

Ibidem.

Prima definitio, quæ est hierarchiæ increatæ, exprimit eam quantum ad trinitatem et unitatem, ita quod nec trinitas præjudicat unitati, nec econtrario : imo unitas ad perfectionem pertinet trinitatis, et trinitas ad perfectionem unitatis. Ut ergo ostendatur ibi esse unitas in trinitate, dicitur : Hierarchia est divina pulchritudo. Pulchritudo namque consistit in pluralitate et æqualitate, ut asserit Augustinus libro de Vera religione. Ut autem ostendat quod pluralitas non præjudicat unitati, dicit, Ut simpla : quoniam sic est ibi pluralitas, ut tamen non tollatur unitatis simplicitas. Ut item ostendat quod unitas non præjudicat pluralitati, subjungit, Ut optima : quia sic est in Deo unitas, ut tamen summa sit bonitas; per quam est perfecta communicatio, et ita personarum pluralitas. Postremo, ut ostendat quod unitas spectat ad perfectionem pluralitatis, et econtrario, subdit, Ut consummativa : in quo insinuatur, quod in trinitate et unitate consistit omnimoda et summa perfectio. — Porro secundæ definitionis intellectus sic sumitur. Angelica hierarchia definitur ibi secundum egressum a Deo. Egreditur autem a Deo secundum rationem imaginis et similitudinis, sicut et homo. Hinc in illa notificatione primo describit hierarchiam egredientem a Deo per modum imaginis, dicens : Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio : ut ordo, id est ordinata potestas, respondeat Patri, scientia

Filio, actio Spiritui Sancto, instar memoriæ, intelligentiæ ac voluntatis. Secundo describit eam quantum ad rationem similitudinis, dum subjungit : Deiforme quantum possibile est similans, etc. Et tangitur ipsa similatio quantum ad habitum, quum dicitur, Deiforme quantum possibile est similans ; et quantum ad actum, quum subditur, Et ad inditas ei illuminationes, etc. Similitudinis quippe seu gratiæ assimilantis actus est sursum ducere, sicut ejus origo est desursum descendere. — In tertia descriptione describitur angelica hierarchia per regressum ad Deum. Notatur ergo in hac descriptione hierarchia regrediens seu ejus regressus : primo quantum ad habilitatem, quum dicitur, Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas ; secundo, quantum ad actualitatem, quum dicitur, Ipsum habens sanctæ scientiæ et actionis ducem ; tertio, quantum ad immutabilitatem, quum additur, Et ad divinissimum suum decorem immutabiliter definiens ; quarto, quoad plenitudinis ubertatem, quum subditur, Quantum vero possibile est, suos laudatores reformans, in hoc scilicet, quod non solum sibi sufficit, sed etiam propter plenitudinem caritatis et gratiæ est potens alios adjuvare.

Sicque ex definitionibus istis innotescit quid sit hierarchia, tam divina quam angelica. Ex quibus elicitur hæc definitio magistralis, omni conveniens hierarchiæ, non tamen univoce : Hierarchia est rerum sacrarum et rationalium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum. Quæ definitio tam angelicæ quam ecclesiasticæ hierarchiæ conveniens est. — Hæc Bonaventura.

Concordat Antisiodorensis in Summa, libro secundo : Hierarchia, inquiens, secundum divinum Dionysium, est rerum sacrarum et rationalium ordinata potestas, in subditis debitum servans dominatum. In qua descriptione ponitur ordinata potestas pro genere ; rationalium ponitur ad differentiam irrationalium ; sacrarum, ad

A differentiam dæmonum hominumque pravorum ; in subditis debitum servans dominatum, ad differentiam rerum sacrarum et rationalium quarum est obedire, non principari, quia subjectos non habent. — Hæc Antisiodorensis. Qui addit : Triplex quoque est hierarchia, videlicet : supercœlestis, quæ consistit in tribus divinis personis ; cœlestis, quæ consistit in sanctis angelis ; et subcœlestis, consistens in prælatis religiosis.

His consonans Petrus, addit : Quum tria
B sint genera rerum rationalium et sacrarum, videlicet, divinarum personarum, angelorum, et hominum ; ideo ab antiquis doctoribus triplex consuevit hierarchia distingui. Prima est supercœlestis et divina, ita tamen ut in ea non intelligatur ordo principandi, sed principiandi, quo scilicet Pater a nullo est, Filius a Patre solo, Spiritus Sanctus ab utroque. Secunda est cœlestis, id est angelica ; tertia subcœlestis, id est ecclesiastica. Mediam intendit S. Dionysius describere per quatuor ipsam inte-
C grantia. In hierarchia namque est gradus potestatis alicujus, qui dicitur ordo ; et aliquid quod dirigit potestatem in finem ne erret, et hoc est scientia, id est divina illuminatio ; aliquid quoque quo pertingit potestas in finem, scilicet exsecutio, quæ dicitur actio ; et aliquid tanquam finis intentus ad quem ordinatur potestas, quod est assimilatio deiformis. Hæc Petrus.

Denique Richardus istis consentiens, sequitur Thomam in hoc quod in divinis personis non sit hierarchia : Quia (inqui-
D ens) hierarchia principatum designat inter personas quæ sunt in ea, non videtur concedendum superdignissimam Trinitatem esse hierarchiam, nisi cum ista determinatione, quod in ea est ordo principiandi, non principandi. Non enim in ea una persona alteri principatur, quum sit inter ipsas summa æqualitas. Hæc Richardus.

Porro Albertus : Hierarchia, ait, est totum potestativum, quod in suis partibus ita se habet, quod prima pars potestative includitur in sequenti seu media, et me- Summ. th. 2a part. q. 37.

dia in ultima. — Quod intelligendum est de primo secundum viam generationis, non perfectionis : imo primum secundum viam perfectionis, includit potestative sequentia. Ideo subdit Albertus : Quemadmodum secundo de Anima dicit Philosophus, quod vegetativum est in sensitivo, vegetativum quoque ac sensitivum in intellectuali. Propter quod S. Dionysius et Boetius dicunt : *De Cœlest. hier. c. v.* Quidquid potest potentia inferior, potest superior eminenter, non econtrario.

Et ita est in istis, quum dicitur : Hierarchia est ordo et scientia et actio. Ordo enim dicit hierarchiam secundum aliquid suæ potestatis; scientia vero determinat eam in qua est ordo; actio autem dicit eamdem potestatem secundum complementum. Ordo quoque dupliciter sumitur, scilicet, pro forma rationeve ordinis, et pro rebus ordinatis. Secundum quod ordo dicit res ordinatas, sic secundum Magistrum, ordo vocatur multitudo cœlestium spirituum qui inter se in aliquo dono. gratiæ similantur, sicut et in munere naturalium donorum conveniunt. Et ita non ponitur in definitione hierarchiæ, sed prout est forma seu ratio ordinis in personis ordinatis. — Ut etiam asserit Hugo, hierarchia essentialiter in duobus consistit, videlicet, in participatione gratiæ illuminationis, et in ejus effusione super inferiora. Ad participationem autem gratiæ illuminationis tria exiguntur, quæ sunt : conversio ad principium illuminationis. Quæ conversio nomine ordinis designatur. Secundum est receptio luminis : et hoc dicit scientia, quæ est lumen ab illuminatore receptum. Tertium est effusio luminis in inferiores : quod exprimit actio.

quæst. 38. Præterea quæri potest, an sit aliqua hierarchia supercœlestis divina et increata. Videtur quod non. Ait quippe divinus Dionysius, *De Cœlest. hier. c. III.* quod hierarchia habet Deum omnis scientiæ actionisque ducem. Et rursus : *Ibidem.* Hierarchia est deiforme quantum possibile similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes in Dei similitudinem proportionaliter ascendens. Et certum est intelligenti,

A quod nullum horum convenit supergloriosissimæ Trinitati. — Dicendum, quod antiqui communiter distinxerunt triplicem hierarchiam, utpote, supercœlestem, etc., ut supra. Ideo respondendum, quod hierarchia accipi potest secundum essentialem suam definitionem prætactam : et ita non dicitur in divinis, sicut verba nunc tacta demonstrant. Potest etiam accipi secundum nominis compositionem : et ita non est nisi sacra et ordinata potestas. Quod si ordo referatur ad ordinem naturæ B Patris et Filii ac Spiritus Sancti, quo alter est ex altero, non quo alter prior est altero, sic procul dubio in Trinitate supermundana supercœlestis est hierarchia quædam. Est enim sacra et ordinata potestas in Filio ex Patre, atque in Spiritu Sancto ex Patre et Filio. Et hoc intendit Magister in nona ista distinctione, dicendo : In singulis hierarchiis tres ordines sunt, ut Trinitatis in eis similitudo insinuetur impressa. — Hæc Albertus in Summa. *Cf. p. 465.*

In libro demum de IV Coæquævis hæc C eadem scribit, et ait, quod secundum definitiones a B. Dionysio de hierarchia digestas, hierarchia non dividitur in supercœlestem, cœlestem et subcœlestem, et quod illa divisio sit analogi in contenta sub eo.

Ibi quoque latius exprimit, qualiter hierarchia sit totum potestativum : Totum (dicens) potestativum est medium inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale est in qualibet sua parte, et prædicatur de ea : quia ut probat Philosophus septimo Metaphysicæ, quod D est per essentiam, idem est universali et particulari. Totum vero integrale non est in aliqua suarum partium, nec prædicatur de illis. Sed totum potestativum est in qualibet partium, quamvis non æquipotenter, sed in prima secundum minus, in secunda vero potentius, et in ultima, id est suprema, secundum totum posse. Et tale totum est hierarchia. — In potestatibus enim ordinatis semper sequens præsupponit præcedentem, et habet plus. Quod probatur tam in potestatibus naturæ, quam

A officiorum et gratiæ. In potestatibus namque naturæ, vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in rationali; sed non convertitur, ut vult S. Dionysius libro de Divinis nominibus, capitulo quinto. In officiis autem potestas decani est in potestate centurionis, potestas centurionis in potestate tetrarchæ; sed non convertitur. In gratiis etiam potestas subdiaconi est in potestate diaconi, et potestas diaconi in potestate presbyteri; non econtra. Hinc partes totius potestativi secundum ordinem constituunt totum; et prima constituit ipsum secun-B dum quid, secunda autem secundum plus, ultima vero perfecte: quemadmodum etiam dicimus de divisione boni in bonum delectabile et utile et honestum. Delectabile enim est bonum secundum quid, et utile est bonum plus, honestum autem est bonum simpliciter. Rursus, honestum includit seu ponit utile et delectabile, non econtra; utile quoque ponit delectabile, non econtra. — Consimiliter dicimus de partibus essentialibus hierarchiarum, quæ sunt, C ordo, scientia, et actio. Nam ordo ponit hierarchiam secundum quid, scientia plus, actio vero perfecte. — Hæc Albertus.

Idem Udalricus, cujus scripta de ista materia in præhabitis Thomæ et Alberti dictis pro parte maxima continentur. Nempe quarto Summæ suæ libro disseruit: Numerum supernorum spirituum nobis innumerabilem, æterna Sapientia redegit in ordinem gratiæ: quia inordinata multitudo exstat confusio; quam esse non decet in ministris æternæ Sapientiæ, quum et III *Reg.* x, 5. D ordo ministrorum Salomonis reginam Saba duxerit in stuporem, et sapientis sit ordinare. — Denique, quamvis omnium rerum perfectio in quodam consistat ternario, ut Aristoteles atque Pythagoras contestantur, puta, in principio, in medio, et in fine; specialiter tamen perfectio ordinis integratur ex his. Hinc cœlestia agmina ita in tria divisa sunt: quæ Apostolus II *Cor.* xii, 2. vocat tres cœlos, dum raptum se dicit usque ad tertium cœlum. Sanctus vero Dionysius ipsos appellat tres hierarchias. De Cœlest. hier. c. vi.

Et ut tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo loquitur, hierarchia est ordo, non concretive pro uno ordinis gradu, qui est pars hierarchiæ, sed formaliter et in abstracto acceptus, qui est ordinatio graduum inter se. Et nominatur ordo iste divinus, non quod sit in divinis personis, ut aliqui dicunt, ponentes hierarchiam supercœlestem: quia hæreticum est ponere in divinis personis ordinem in scientia actibusque hierarchicis, quamvis ibi sit ordo naturæ. Sed nuncupatur ordo divinus, quia attenditur secundum donum divinum, et secundum reductionem in Deum. Scientia quoque non dicitur hic visio Dei, quæ tota est merces: quia illam cognitionem angelus unus non sortitur ab alio, sed omnes immediate habent eam a Deo. Nec etiam vocatur scientia seu notitia rerum in Deo per beatificam visionem, nec habitus naturalis scientiæ, sed lumen divinum manifestans ea quæ ad regimen pertinent universi, atque ad dispositionem Ecclesiæ, et ad notitiam mysteriorum absconditorum a *Coloss.* i, 26. sæculis in Deo. Similiter actio non dicit hic actionem ministerii circa nos, quoniam hoc non convenit omnibus hierarchiis; sed dicit virtutem jam dicti luminis, ad explendum actus hierarchicos, qui sunt, purgare, illuminare, perficere.

Hoc quoque sciendum, quod etymologia nominis non est ejus significatum secundum grammaticos: quemadmodum id a quo nomen imponitur, non est id cui nomen imponitur. Sic in proposito quamvis etymologia hujus nominis, hierarchia, sit sacer principatus, tamen significatum ejus est ornatus seu pulchritudo: propter quod Damascenus libro secundo, capitulo tertio, hierarchias appellat ornatus; beatus item Dionysius post prætactam definitionem concludere volens, dicit, Divina pulchritudo. Dicitur autem Deus pulchritudo, quoniam instar luminis cum fulgore influit universis pulchrificas fontani radii traditiones, qui et suos theasicos*, id est subditos, facit divina agalmata, id est insignes figuras seu expressas imagines, specula

*θιασώτας

quoque clarissima. Itaque secundum lumen prædictum constat et assignatur distinctio triplicis hierarchiæ secundum doctrinam divini Dionysii, quam se a Paulo apostolo didicisse gloriatur sexto Cœlestis hierarchiæ capitulo, vocans eum divinum suum et sanctum perfectorem. Hæc quidem fuit sapientia quam loquebatur Apostolus inter perfectos, et hæc sunt verba arcana quæ vidit ipse in tertio cœlo, quæ non licet homini loqui. — Hæc Udalricus.

I Cor. II, 6. II Cor. XII, 4.

Porro Durandus : Considerandum est, inquit, super quid hierarchia fundatur. Idcirco notandum, quod quamvis omnes angeli sancti immediate videant divinam essentiam, in qua visione consistit ipsorum felicitas; mysteria tamen gratiæ, et ea quæ circa nos agere debent ut reducamur in Deum, non noverunt nisi in quantum eis revelantur atque de ipsis illuminantur. Et quoniam teste Apostolo, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, illuminationes angelorum de mysteriis gratiæ et ceteris quæ circa nos per eos divinitus ordinata sunt fieri, ordinem habent. Nam quidam de his immediate illuminantur a Deo, alii mediate : medii quidem per supremos, infimi vero per medios. Itaque hic ordo recipiendi illuminationes divinas, quia ab uno descendit originaliter ac dependet, puta a Deo, et ad unum tendit finaliter, ut scilicet reducamur in Deum, dicitur hierarchia, id est sacer principatus seu ordo beatorum spirituum sub Deo, in recipiendo divinas illuminationes ab ipso modo prætacto. Sicque patet super quid hierarchia fundetur, videlicet super ordinatam receptionem illuminationum a Deo. Hæc Durandus.

Rom. XIII, 1.

Insuper de his scribit diffuse Guillelmus secunda parte libri de Universo : Manifestum est, dicens, quod hierarchia sit sacer principatus; et juxta intentionem sapientis ac sancti Dionysii, nominatio ista potissime convenit supergloriosissimæ ac beatissimæ Trinitati, quæ est unus Deus, essentialiter sanctus, omnibus dominans, et infinite universis sublimior. Cœtus vero

A sublimium substantiarum, videlicet angelorum, seu etiam hominum, ad officia ordinum seu chororum sacrati ac deputati, hierarchiæ dicuntur, juxta sapientissimi Dionysii intentionem. Distinxit quippe hierarchias in tres, puta, divinam, angelicam, et humanam.

De Eccl. hier. c. I.

Dicendo autem, quod hierarchia est divinus ordo, scientia et actio, intellexisse videtur, quod totus ille sacratissimus beatissimorum spirituum principatus, est divinitus ordinata societas : ordinata, inquam, pulcherrima distributione donorum, ac decentissima constitutione graduum, ad obsequia Creatoris, juxta congruentiam exigentiamque donorum, hoc est scientiarum et virtutum, quibus illuminati sunt ab eodem, et juxta decentiam officiorum quibus præditi sunt : quoniam alii præ aliis perfectiores et exuberantiores sunt in istis. Ideo eis de plenitudine sua juxta Creatoris dispositionem ac placitum convenit aliis communicare. Quæ sacra societas est deiforme quantum possibile est similans, id est, increatam formositatem eximie imitans quantum permittit infinita et inexcogitabilis inferioritas, remotio seu distantia a supereminentissima excellentia Creatoris. Vires namque substantiarum illarum in perfectionibus naturæ et gloriæ, sunt in sua ultimitate, id est in actu quo possunt majori, nisi alio novo munere adjuventur. Non enim se contrahunt, sed potius extendunt in quantum possunt; nec se restringunt ad parva, scientes quod in hoc gloriæ detraherent Creatoris. Rursus, quod ait, Quantum possibile est, potest ita intelligi, quantum fas est et dignum atque conveniens. Neque enim ultra fas aut dignum est ut divinam et increatam pulchritudinem imitentur, nisi quantum ipsa instituit et gratuita contulit bonitate.

Si quis autem quærat, qualiter et in quibus beatissimi illi ordines assimilentur divinæ pulchritudini; dico, quod unaquæque substantiarum illarum superdignissimæ Trinitatis exemplum est atque clarissimum speculum : siquidem per virtuosam

potentiam qua prædita est, exemplum est A Dei Patris; per luminosam sapientiam qua illustrata est, exemplum est unigeniti Filii Dei; per ardentissimum etiam suum amorem in Deum, exemplum est Spiritus Sancti. Tota quoque illa sublimis et beata civitas, in singulis civibus suis ita conformis est dominantissimæ ac supermagnificentissimæ Trinitati, sicque resplendet ad ipsam, ut unusquisque illorum signaculum similitudinis sit illius. *Ezech.* XXVIII, 12. Propter quod tota civitas in ipsa sua totalitate, pace, concordia et unitate sincerissimi ferven- B tissimique amoris, eximia pulchritudine similitudinis se conformat, quantum fas est, ad deiforme, id est formositatem divinam. Præterea, sicut igni puro et elementari fortissima et incessabilis inclinatio est ad sursum, sic beatis illis substantiis inabruptibilis, inseparabilis, vigorosissima ac ferventissima inclinatio est ad sublimitatem assimilationis divinæ. — Hæc Guillelmus.

quæst. 15. Præterea Henricus Quodlibeto quinto testatur : Quum perfectus fuerit intellectus noster per habitus scientiales omnium quæ C per ipsum nata sunt cognosci, et actu intelligit ea ex habitu, hoc est summum et perfectissimum ad quod ex puris naturalibus suis potest pertingere secundum statum vitæ præsentis. Hoc tamen est infimum in intellectu angelico. Ipse enim habet habitum scientialem naturaliter sibi innatum omnium rerum a se naturaliter cognoscibilium, quasi secundum modum rei generatæ naturaliter; non secundum modum scientiarum ab intellectu nostro acquisitarum : quia intellectus noster in D genere intellectualium, respectu formarum universalium intelligibilium, est sicut materia prima respectu formarum particularium, et in principio sui est sicut tabula nuda ad habitus scientiales recipiendum in se. Deus vero sicut in ordine rerum, ita in ordine intelligibilium est pura forma, cujus esse est suum intelligere actuale. Angelus autem inter Deum et intellectum humanum habet se medio modo : quoniam habitus scientiales a se ipso non habet, nec post suam productionem recipit eos, sed concreati sunt ei. Verum quoad actus intelligendi est in potentia, ut non sit necesse eum singula simul intelligere. — Sicque semper inferiora in suo supremo connexa sunt infimo superiorum; et quæ in inferiori sunt secundum ampliorem compositionem et potentialitatem, in superiori sunt secundum majorem simplicitatem et actualitatem : quæ omnia finaliter concurrunt in primam et perfectissimam unitatem et actualitatem. Unde septimo capitulo de Divinis nominibus B. Dionysius ait : Ipse est semper omnia compaginans, et insolubilis causa congruentiæ ordinationisque omnium; fines primorum semper conjungens principiis secundorum, et sic unam universitatis conspirantiam et harmoniam pulchram efficiens. Et in hoc fundatur in angelis ratio hierarchiæ. Hæc Henricus.

QUÆSTIO II

DEinde hic quæritur, **An in angelicis spiritibus sint tres hierarchiæ et ordines novem.**

Videtur quod non. Angeli enim sunt simplicissimo Deo propinquiores quam homines : ergo in eis est minor multiplicitas atque divisio quam in hominibus. Sed in hominibus non est nisi una hierarchia, videlicet ecclesiastica : ergo hierarchia angelica non est triplex, sed una dumtaxat. — Secundo, B. Dionysius in quolibet ordine angelorum dicit esse superiores et inferiores ac medios : ergo in quolibet ordine est triplex ordo. *De Cælest. hier. c. IV, IX.* — Tertio, supremus angelus in quolibet ordine minus distinguitur ab infimo angelo ordinis superioris quam ab infimo angelo sui proprii ordinis (quia species rerum se habent ut numeri), et immediate sequitur angelum illum in ordine universi : ergo plus pertineret ad ordinem superiorem, quam ad chorum seu ordinem in quo collocatur. — Quarto, numerus impar imperfectior est

numero pari : ergo potius ordines angelorum sunt in aliquo numero pari, quam novenario, qui est numerus impar. — In Evangelio quoque mulier, per quam æterna sapientia designatur, legitur drachmam decimam perdidisse, quæsisse, et invenisse seu reparasse : ergo videtur esse decem ordines angelorum. (Luc. xv, 8, 9.)

Et breviter, quæstio hæc inquirit, per quid hierarchiæ angelicæ ac ordines angelorum distinguuntur.

Circa hæc scribit Albertus : Divisio hierarchiæ angelicæ in tres hierarchias, est divisio totius potestativi in partes potestativas, non totius universalis in partes subjectivas, nec totius integralis in partes ipsum integrantes. Dicit autem Magister in littera, quod tres sunt hierarchiæ, et quælibet tres continet ordines. Hinc antiqui doctores, ut Præpositivus et Antisiodorensis, dixerunt esse istas tres hierarchias: epiphaniam, hyperphaniam, et hypophaniam. Epiphaniam ita definiunt : Epiphania est incalescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, judicii libra, resultatio distributa. Hyperphaniam definiunt sic : Hyperphania est divina illuminatio, sui participes interscalari reverentia insigniens, usum dominandi edocens, et arcens contrarium. Hypophaniam sic definiunt : Hypophania est divinum participium legibus naturæ occurrens, secreta revelans secundum participationem discretam. Et dicunt, quod legibus naturæ occurrens, dicitur propter Virtutes, quarum (secundum Gregorium) est miracula facere, quæ fiunt contra vel supra leges naturæ. Secreta revelans secundum participationem discretam, dicunt quod dicitur propter Archangelos et Angelos, quorum est revelare secreta, ita quod Archangelorum est nuntiare majora, Angelorum minora. Similiter, in definitione epiphaniæ dicunt poni, Incalescentis affectionis incendio, propter Seraphim, qui interpretatur totus ardens, seu totus incendens ; Altioris intellectus fastigio, propter Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiæ; Judicii libra, propter Thronos, in quibus (secundum Gregorium) Deus sedet, et per eos sua decernit judicia. In definitione demum hyperphaniæ dicunt quod ponitur, Divina illuminatio sui participes interscalari reverentia insigniens, propter Principatus, quorum (ut dicunt) est interscalarem reverentiam edocere, ut unicuique secundum suum gradum reverentia exhibeatur. Usum dominandi docens, dicunt poni propter Dominationes, quarum (ut dicunt) est usum dominandi docere. Arcensque contrarium, asserunt poni propter Potestates, quarum est contrarias potestates arcere, ne tantum noceant quantum vellent. — Aliam divisionem ponit S. Dionysius in Cœlesti hierarchia, capitulo sexto, ubi sic dicit : Divinus noster perfector (id est Paulus, aut Hierotheus) primam et summam hierarchiam dicit esse circa Deum exsistentem semper, et attente ipsi et ante alias immediate uniri, sanctissimos scilicet Thronos, et oculosos ac pennosos Cherubim et Seraphim ; secundam vero hierarchiam, ex Potestatibus, Dominationibus et Virtutibus dicit constare; novissimam vero, ex Angelis, Archangelis et Principatibus esse constitutam.

Quæritur ergo de harum sufficientia divisionum.

Dicendum, quod distinctio hierarchiarum proprie sumitur penes duo, videlicet : penes simplicitatem et subtilitatem luminis, quod est in illuminatione; et penes analogiam intelligentiæ angelicæ ad tales illuminationes. Nempe ut habetur in libro de Causis, bonitates quæ sunt in causa prima, non sunt ab aliqua secundarum intelligentiarum receptibiles in ea puritate ac nobilitate qua in prima sunt causa : perspicacius tamen, nobilius atque simplicius percipiuntur ab intelligentia superiori quam inferiori. Quumque angelus per intellectum deiformem sit quid medium inter lumen Verbi æterni et animam rationalem, habet se in analogia medii ad utrumque extremorum : medium enim ali-

quo modo attingit extremorum utrumque. Hinc angeli illi qui se habent in simplicitate essentiæ et perspicacitate intelligentiæ, ad illuminationes divinas percipiendas in ea puritate et nobilitate qua sub Deo major nequit intelligi, id est, qua sub Deo majorem esse non decet in genere illo, habent se ad illuminationes divinas prima relatione, et de prima sunt hierarchia. Illi vero qui habent se ad illuminationes easdem secundum proportionem puritatis qua receptæ sunt in intelligentia angelica, habent se secunda relatione ad illuminationes divinas, et sunt de hierarchia media. Illi vero qui se habent ad illuminationes easdem secundum quod transfusibiles sunt in intellectum humanum, qui conjunctus est continuo et tempori, tertia relatione se habent ad illas, et de hierarchia sunt infima. Sicque secundum triplicem proportionem intellectus angelici ad illuminationes divinas, distinguuntur tres hierarchiæ.

Hinc septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo S. Dionysius protestatur : Prima cœlestium essentiarum dispositio est in circuitu Dei et circa Deum immediate stans, et simpliciter ac incessanter circuiens æternam ejus scientiam, secundum excellentissimam quantum in angelis semper mobilem collocationem, indesinenterque chorum ducit circa divinæ illustrationis fulgores ac radios, et circuit eos. Angeli enim primæ hierarchiæ tota et affectuosissima mentis intentione jugiter se extendunt in Deum, quatenus illuminationes divinas suscipiant in ea (quantum ipsis possibile est) puritate, qua in Deo consistunt, atque in illis feliciter delectentur. Et ista eorum extensio circa illuminationes divinas, vocatur circularis motus eorum et chorus, itemque tripudium quod ducunt jucundissime circa Deum. Porro media hierarchia illuminatur a fonte illuminationis ac principe mediante prima. In tertia vero hierarchia terminatur illuminationum descensus, quantum ad illuminationes nobis proportionabiles et manifestatas.

Hoc quoque divus Dionysius probat te- A stimoniis Scripturarum. Ait enim, quod imperium ac locutio Dei ad angelum, significat proportionem et modum primæ illuminationis a Deo in primam hierarchiam immediate descendentis, allegans illud Isaiæ : Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? (*Is.* LXIII, 1.) Ubi Filius Dei per se ipsum instruit interrogantes. Dispositionem vero secundæ hierarchiæ probat per illud Zachariæ, Angelus clamavit ad alium angelum (*Zach.* II, 4.); et per illud Danielis, quod unus superior angelus dixit Gabrieli (*Dan.* VIII, 16.) : B Gabriel, fac istum intelligere visionem. Dicit quippe quod clamor, eo quod longe sonat, designat illuminationem distantem a primo illuminatore, et per alium tanquam per medium deportatam. At vero tertiæ hierarchiæ dispositionem asserit significari in Zacharia, ubi dicitur : Angelus (*Zach.* I, 14.) qui loquebatur in me, etc. Ubi significatur illuminatio descendens ab angelo in hominem : quod proprium est tertiæ hierarchiæ. Unde quia theologi, id est auctores Scripturæ canonicæ, ita tripliciter loquun- C tur de illuminationibus, dicit eos per hoc significare hierarchiam triplicem angelorum. Quo constat, quod sufficiens est divisio hierarchiæ angelicæ in primam, mediam et infimam, eo quod illuminationes a Deo descendentes in hac triplici exsistunt proportione.

Postremo, ad hoc quod dictum est, primam hierarchiam dici epiphaniam, secundam hyperphaniam, tertiam hypophaniam, de definitionibus quoque earum, dicendum quod verba hæc ficta sunt, et nunquam a D beatissimo Dionysio tradita aut expressa, nec quantum ad sensum, nec quantum ad verba. Thronis namque S. Dionysius nunquam attribuit judicii libertatem. Principatus quoque non posuit in hierarchia secunda, sed tertia. Similiter Virtutes nunquam posuit in hierarchia tertia, sed secunda. Hinc verba illa tanquam ficta sunt abjicienda. — Hæc Albertus in Summa. Et consonant his scripta ejus libro de IV Coæquævis, ubi de his multa inducit : quæ brevitati studens omitto.

Amplius Udalricus in Summa sua, libro A quarto : Lumen (ait) divinum aut recipitur simplicitate et puritate rationis luminis propter immediatam ejus susceptionem a Deo, vel recipitur compositum et permixtum cum ratione principii operativi eorum quorum notitiam pandit.

Primo modo primam constituit hierarchiam, quam propter puritatem rationis istius, id est immediatam luminis hujus susceptionem, B. Dionysius nominat [De Cœlest. hier. c. VII.] æquiformem, quamvis unus ordo hujus hierarchiæ perfectius istud participet lu- B men quam alius. Conformiter est sumendum, quod alios ordines ejusdem hierarchiæ idem Sanctus æquiformes appellat, [Ibid. c. VIII, IX.] quantum ad communem modum suscepti luminis, non quantum ad speciales gradus imperfectione* susceptionis. [*forsan in perfectione] Nempe quo primæ hierarchiæ chori ac spiritus immediatius a Deo procedunt, eo copiosius et magis immediate illuminantur ab ipso, atque donorum capaces sunt divinorum secundum modum divinum. Et quia secundum capacitatem eorum datæ sunt eis C gratia et gloria, ideo immediate circa Deum consistunt, veluti in Deitatis vestibulis collocati, ut magnus Dionysius loquitur, ubi [Ibid. c. VII.] occultum Dei ornatum interna familiaritate concernunt : propterea in deificam scientiam provehuntur. — Unde lumen scientiale eis immissum, in sua quantum possibile est permanet puritate et simplicitate, non aliam habens rationem quam rationem luminis divini in quantum divinum : quod patet per ejus effectum. Ita enim manifestat tribus primis illis ordi- D nibus scientiam Dei de rebus, quod non movet eos ad aliqua opera, nisi quæ immediate sunt circa Deum. Substantialiter enim eis donatum est etiam super seu ultra illam similitudinem quam habent ex lumine gratiæ et gloriæ. Quumque simile moveatur ad id cui est simile, ideo lucis hujus dulcedine semper moventur in Deum magis quam faciunt ex sola delectatione veræ ac substantialis felicitatis. Et quia per lumen hoc conformantur pulchritudini increatæ, quæ (ut divinus Dionysius fassus est) distributiva est proprii [De Cœlest. hier. c. III.] luminis secundum uniuscujusque capacitatem ac dignitatem, idcirco prima hæc hierarchia distribuit lumen hoc hierarchiæ secundæ : quia ut asserit S. Dionysius, lege Deitatis sancitum est ut secunda reducantur in Deum per prima. [Ibid. c. IV, VIII.]

Porro secundus modus hujus luminis, est ex distantia a fonte primo : quia procedit ab ipso in secundam ac tertiam hierarchias mediante prima, per quam plane distantiam cadit a simplicitate ac puritate in quamdam compositionem et permixtionem rationum, ut patet per ejus effectum. Non enim solum movet angelos harum hierarchiarum in Deum per scibiles divinorum operum rationes in Deo manifestatas, sed item ad opera rationum illarum causata, instar luminis artificialis et practici. Quod contingit dupliciter. Vel enim hoc lumen a divina simplicitate deficiens, manet in sua universalitate, habens virtutem non limitatam ; aut deficit in utroque, ita quod habet non solum compositionem, sed et virtutis suæ limitationem. Primo modo secundam constituit hierarchiam, cujus omnia nomina sunt nomina potestatis universalis, ut dominatio, virtus, potestas. Secundo modo tertiam constituit, cujus ordines potestatem habent limitatam vel ad unam gentem, aut ad aliquem modum officii, seu ad unam personam. — Verumtamen in omnibus his lumen divinum manet non obumbratum : quia angelicus intellectus, utpote a corpore separatus, est huic lumini proportionatus. Si vero hoc lumen sit velatum et obumbratum speculo sensibilium figurarum in sacramentis atque figuris et ænigmate mysticarum ac parabolicarum locutionum, sic constituit ecclesiasticam hierarchiam, ut primo Ecclesiasticæ hierarchiæ capitulo sacer Dionysius contestatur. Nam ut idem primo Cœlestis hierarchiæ capitulo loquitur, non est possibile aliter nobis radium lucere divinum, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice

(id est sursumductive) circumvelatum. — Hæc Udalricus.

In cujus verbis obscurum videtur, quod asserit angelos primæ hierarchiæ dulcedine lucis hierarchicæ moveri in Deum magis quam sola delectatione veræ ac substantialis felicitatis, utpote præmii essentialis. Delectatio namque essentialis felicitatis multo intensior præstantiorque consistit, quam dulcedo cujuscumque alterius doni creati, sicut et ipsa felicitas excedit cetera dona. Rursus, hoc lumen aut est lumen gratiæ, aut lumen gloriæ, quum certum sit ipsum non esse lumen naturæ. Quomodo ergo datum est supra seu ultra similitudinem quam habent ex lumine gratiæ aut gloriæ, quasi ipsum non sit gratiæ aut gloriæ lumen? Si autem vult dicere, quod dulcedo luminis hujus una cum delectatione essentialis beatitudinis fortius movet ipsos in Deum, quam sola delectatio felicitatis, hoc nec difficultatem habet nec dubium. — Conformiter, quod ait lumen hoc in secunda hierarchia habere virtutem non limitatam, sano indiget intellectu, quum omne bonum creatum virtutis sit limitatæ, id est finitæ.

Præterea Thomas: In angelis, inquit, invenitur triplex distinctio: una hierarchiarum ab invicem, secunda ordinum in eadem hierarchia, tertia personarum ejusdem ordinis. Et quælibet harum distinctionum accipitur secundum diversam proportionem ad divini luminis receptionem. Diversitas namque hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi illuminationes divinas; diversitas vero ordinum est secundum actus diversos quos perficit lumen divinum secundum perfectius et minus perfectum; diversitas autem personarum ejusdem ordinis est secundum diversam virtutem in exsecutione actus magis aut minus efficaci. Verbi gratia, ecclesiastica hierarchia distinguitur ab angelica in hoc, quod ecclesiastica perficitur lumine divino per similitudines sensibiles velato tam in sacramentis quam in Scripturarum metaphoris, angelica vero per-
A ficitur lumine simplici et absoluto. Quumque dictus modus communis sit omnibus ecclesiasticæ hierarchiæ personis, earum tamen sunt actus diversi, secundum quos diversi ordines distinguuntur. Alius enim actus est sacerdotum, alius diaconorum. Imo in exercitio cujuslibet actuum horum, quidam sunt aliis magis idonei.

Verum angeli omnes quamvis in hoc modo conveniant, quod sine inquisitionis discursu et sine figurarum velamine divinum recipiunt lumen; nihilo minus diffe-
B runt in hoc, quod quidam eorum recipiunt illud in majori universalitate quam alii. Propter quod superiores dicuntur habere scientiam magis universalem. Et hoc variari non valet nisi tripliciter. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in prima causa universali: et hic est modus primæ proprius hierarchiæ, quæ proportionata est ad recipiendum illuminationes divinas in ipso fulgore lucis divinæ. Idcirco dicuntur circa Deum esse, omnesque ordines ejus denominantur ab actione quæ
C circa Deum versatur, ut sunt cognoscere et amare. Aut cognoscunt res in universalibus rationibus rerum: qui est modus hierarchiæ secundæ. Ideo angeli hujus hierarchiæ cognitionem accipiunt a primæ angelis hierarchiæ, in quibus sunt formæ maxime universales; et nomina sortiuntur ab efficacia operandi in rebus: et quia formæ per quas cognoscunt sunt universales, nominantur a potestate non determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut noscunt res in rationibus propriis: qui est modus
D infimæ hierarchiæ, in qua sunt formæ magis particulares, magisque proportionatæ intellectibus nostris, ut illustrentur ab eis.

Simile horum videri potest in principatu terreno. Ministrorum quippe qui sub uno sunt rege, quidam immediate operantur circa personam regis, ut cubicularii, consiliarii et assessores: et hoc primæ hierarchiæ est competens respectu Dei. Quidam habent officia ad regni regimen in communi, non deputati huic aut illi provinciæ, ut domini curiæ, principes mili-

tiæ, judices quoque palatii : et his similes A sunt angeli hierarchiæ secundæ. Alii deputantur ac præficiuntur ad regimen alicujus partis regni, ut præpositi et ballivi, et hujusmodi minores officiales : et his similes sunt angeli tertiæ hierarchiæ. — Hæc Thomas in Scripto. Cujus responsio coincidit cum responsione Udalrici, imo utraque cum responsione magistri eorum Alberti.

Denique in prima parte Summæ, quæstione centesima octava, plenius scribit :
art. 1. Hierarchia (inquiens) est sacer principa- B tus. In principatu autem sunt duo, videlicet princeps et multitudo ordinata sub ipso. Quumque Deus sit princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum totiusque creaturæ; hinc non solum angelorum universorum, sed totius quoque rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse valet, una est hierarchia, secundum Augustinum duodecimo de Civitate Dei, ubi duas ponit civitates seu societates, unam angelorum hominumque bonorum, aliam reproborum.

C Si vero consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus vocatur secundum quod multitudo uno eodemque modo potest principis gubernationem suscipere. Et quæ ita nequeunt ab uno principe gubernari, ad diversos pertinent principatus : quemadmodum sub uno rege diversæ sunt civitates, quæ diversis reguntur legibus ac ministris.

Manifestum est autem quod angeli et homines diversis modis divinas illuminationes recipiunt: angeli quippe in intellectu- D ali puritate, homines vero sub sensibilibus formis eas recipiunt. Idcirco distinguitur hierarchia angelica ab humana. — Eodemque modo in angelis hierarchiæ tres distinguuntur, quoniam angeli superiores universaliorem habent veritatis cognitionem quam inferiores. Cujus cognitionis triplex est gradus in angelis. Rationes etenim rerum de quibus angeli illuminantur, tripliciter considerantur. Primo, ut a Deo primo universali principio fluunt : qui modus primæ convenit hierarchiæ. Secundo, prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis et multiplicantur : et hic modus secundæ convenit hierarchiæ. Tertio, secundum quod rationes illæ applicantur singularibus rebus prout a propriis causis dependent : qui est hierarchiæ infimæ modus.

Præterea in unaquaque hierarchia cœlesti tres ordines continentur. art. 2. Una enim hierarchia est unus principatus, id est una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine ordines diversi non essent. Hinc ratio hierarchiæ diversitatem ordinum exigit. Quæ diversitas perpenditur secundum diversa officia ac varios actus : sicut in una civitate alius est ordo judicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris. Quumque multi sint ordines civitatis unius, omnes tamen reducuntur ad tres, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium et medium ac finem. Sicque in civitatibus triplex est hominum ordo, videlicet : supremorum, ut sunt optimates; et infimorum, ut est vulgus; ac mediorum, qui est populus honorabilis. Sic et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus atque officia ; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, puta ad summum mediumque et infimum. Hinc in qualibet hierarchia S. Dionysius ponit tres ordines. De Cœlest. hier. c. VI.

Præterea si objiciatur, quia in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines penes hos actus qui sunt, purgare, illuminare, perficere : nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus, ut quinto Ecclesiasticæ hierarchiæ gloriosus Dionysius docet. Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit : non ergo est distinctio ordinum in angelis. — Dicendum, quod etiam inferior angelus superior est supremo homine ecclesiasticæ hierarchiæ, secundum illud Matthæi : Qui minor est in regno cœlorum, major est illo, id est Joanne Bapti- Matth. XI, 11.

sta ut viatore. Ideo minimus angelus hierarchiæ cœlestis potest non solum purgare, sed etiam illuminare atque perficere, et eminentius quam ordines ecclesiasticæ hierarchiæ. Idcirco secundum distinctionem actionum istarum ordines cœlestes non distinguuntur, sed secundum alias differentias actionum, de quibus dicetur.

At vero ad istud, utrum in uno ordine plures sint angeli, sanctus Doctor respondet : Qui perfecte cognoscit res aliquas, (art. 3.) potest usque ad minima, naturas, virtutes et actus earum distinguere. Qui autem cognoscit res imperfecte, nequit distinguere nisi in universali : quæ distinctio fit per pauciora. Quemadmodum qui imperfecte naturalia noscit, distinguit corpora in cœlestia et terrena; qui autem perfectius naturalia novit, potest corporum cœlestium ordines assignare diversos, corpora quoque inferiora diversis modis dividere in plantas, in mineralia, etc. Nos autem angelos et eorum officia imperfecte cognoscimus, ut sexto Cœlestis hierarchiæ capitulo dicitur. Idcirco eorum ordines et officia distinguere non valemus nisi in generali : secundum quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem angelorum officia ac distinctiones perfecte cognosceremus, sciremus quod quilibet angelus habet proprium suum officium ac proprium ordinem in rebus, et multo plus quam quælibet stella, quamvis nos lateat. Itaque specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet angelus proprium habet officium ac ordinem, est nobis ignota. — Hæc Thomas in prima parte Summæ.

Insuper de his in Summa contra gentiles, libro tertio, adhuc profundius scribens : (cap. 80.) Superiores, asserit, inter intellectuales substantias, sicut sunt universalioris virtutis, ita perfectius divinæ dispositionis notitiam a Deo suscipiunt, in hoc quod usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt. Hæc autem divinæ ordinationis manifestatio divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum personas pertingit, juxta illud Job : Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non splendet lumen ipsius? (Job xxv, 3.) Verum inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt, quod per eam cognoscere queant singula ad ordinem providentiæ divinæ spectantia quæ per eos sunt exsequenda, sed solum in quadam communitate : et quanto sunt inferiores, tanto per illuminationem a Deo acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, in tantum quod intellectus humanus, qui infimus est secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum habet notitiam. Superiores ergo substantiæ intellectuales de suæ cognitionis eminentia inferioribus tradunt, quemadmodum cognitio discipuli imperfecta a magistro perficitur.

In qualibet demum Providentiæ dispositione, ordinatio effectuum ex forma derivatur agentium : effectus namque a causis suis secundum similitudinem quamdam procedunt. Quod autem agens suæ formæ similitudinem communicet effectibus, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione Providentiæ est finis; secundum, forma agentis; tertium, dispositio ordinis effectuum. Sicque supremum in ordine intellectus, est quod in fine attendatur ratio ordinis; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio cognoscatur in se ipsa, non in altiori principio. Hinc ars considerans finem, vocatur architectonica, id est principalis et præceptiva, respectu ejus quæ considerat formam; et quæ considerat formam, respectu ejus quæ considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam. — Hæc ibi. Quo in loco plenius istud prosequitur, ut mox infra tangetur : quia hoc ad distinctionem ordinum inter se spectat.

Idem Petrus, cujus scripta de ista materia continentur in dictis.

Responsio quoque Richardi parum differt ab his : quæ tamen breviter est tangenda, quoniam confert ad præinducta

clarius intelligenda. Angelica (inquit) hierarchia distinguitur in tres. Quamvis enim omnes angeli sancti Deum immediate clareque videant, ac alia multa in ipso, hoc tamen est secundum plus et minus. Quidam namque eorum, Deum contemplantur tam clare, quod non tantum in ipso conspiciunt rationes secundum quas Deus de lege communi regit aliquas partes mundi determinatas universumve orbem, sed etiam rationes secundum quas regit prædicta secundum leges quas dispensat ex privilegio speciali : atque ex taliter conspicientibus prima constituitur hierarchia. Sunt alii qui quamvis in Deo non conspiciant rationes secundum quas regit universum et determinatas partes ipsius secundum leges quas ex privilegio speciali dispensat, sed rationes hujusmodi eis revelantur a Deo mediantibus angelis primæ hierarchiæ, quando divinæ complacet voluntati; attamen in Deo immediate conspiciunt rationes quibus regit universum de lege communi : et ex illis constituitur media hierarchia. Sunt alii qui nec ad primam nec ad secundam cognitionem pertingunt, sed tantum in Deo immediate conspiciunt rationes quibus regit aliquas partes mundi determinatas de lege communi : et ex illis constituta est infima hierarchia. Hæc Richardus. Qui consequenter exponit distinctionem novem ordinum angelorum, ut sequenti quæstione patebit.

In cujus verbis obscurum videtur, quod ait angelos infimæ hierarchiæ non noscere rationes quibus Deus regit universum de lege communi. Universi etenim cœlestis curiæ cives in Deo immediate intuentur rationem et ordinem providentiæ Dei, qua universum gubernat secundum dictamen atque censuram sapientiæ, justitiæ pietatisque suæ, secundum tenorem et cursum legis generalis ac solitæ, ut in universis sua majestas, perfectio et gloria resplendeat ac pateat ad honorem et laudem ipsius, sicut et ipsum agnoscunt ordinem universi, quanquam hæc omnia angeli superiores evidentius ac latius contemplentur in Deo. Verum de his cum reverentia et timore sine incauta assertione est disserendum, sicut et S. Dionysius docet esse agendum. *De Divin. nom. c. I.*

Præterea Bonaventura : Rationes (ait) quæ inducuntur ad partem utramque de isto, an novem tantum sint ordines angelorum, solum sunt congruitatis, nec auctoritates super hoc inveniuntur expressæ. Idcirco de hoc opiniones sunt variæ. Una, quod omnes homines assumerentur ad ordines angelorum, nec in superna illa Jerusalem essent nisi ordines novem, ut sic sit expressa configuratio ad supercœlestem increatamque hierarchiam, quæ in summa Trinitate consistit. Et quamvis angeli non peccassent, tamen ad eorum ordines homines fuissent assumpti, sicut et nunc assumuntur. Sed in hoc differentia est, quod tunc illa assumptio esset hominum beatificatio tantum, non reparatio ruinæ angelicæ, quemadmodum modo est. Nec obstat si de beatissima Virgine objiciatur, quod ipsa est super omnes choros et ordines angelorum sublimata, ergo per se constituet ordinem : quoniam sicut speciale privilegium non est reducendum ad legem communem, sic singularis prærogativa quæ est in sacratissima Virgine, non est numeranda cum ordinum distinctione, quæ est secundum legem communem. Et ista opinio satis videtur probabilis.

Verumtamen, quoniam auctoritas Evangelii vocans hominem decimam drachmam, videtur illud insinuare, et Anselmus in libro de Casu diaboli* illud videtur sentire, apparet aliis magis probabile, quod homines per se constituant ordinem unum, quem nominant decimum respectu novem ordinum angelorum. Non enim decet, ut dicunt, quod homines ad angelorum ordines assumantur, nisi qui angelis in vita hac similes exstiterunt, utpote virgines, ex quibus solis dicunt angelicam instaurari ruinam, eo quod angelis multum cognata exsistat virginitas. — Sed ista opinio non videtur conveniens : tum quia per decimam drachmam, non solum corrupti sed

Luc. xv, 8.

* *Cur Deus homo, lib. I, c. 18.*

et virgines designantur; tum quoniam A multi carne corrupti, ut Petrus apostolus et Maria Magdalene, multis sanctis utriusque sexus virginibus sine dubio sunt majores, feliciores et sanctiores.

Hinc tertia exstat opinio, quod ultra novem ordines angelorum addetur decimus ordo ex his qui in hac vita ad tantam meritorum excellentiam non venerunt ut ad angelorum ordines exaltentur, sed meritis Christi salvati, decimum tenent gradum. Et ista positio apparet probabilis : tum propter imperfectionem meritorum B quam habent multi in hac vita ; tum propter perfectionem denarii, in quo maxima consistit numeralis perfectio; tum propter decimationis significationem, et propter decimæ drachmæ inventionem. Idcirco hanc possumus sustinere. — Si autem objiciatur, quod quilibet ordo cœlestis in aliqua continetur hierarchia, decimus autem ordo in nulla : ergo non videtur quod debeat esse. Dicendum, quod sicut præter angelicam hierarchiam nunc ponitur ecclesiastica hierarchia, sic præter C tres illas angelicas hierarchias erit decimus ille ordo, et erit salvatio in decimo gradu illo simul rationis ordinis ac hierarchiæ : hierarchiæ, inquam, per comparationem ipsorum ad invicem, quoniam non habebunt omnimodam æqualitatem; et ordinis, per comparationem ad ordines superiores. — Hæc Bonaventura. Et de hac re plenius infra dicetur, ubi quæretur, an homines ad angelorum ordines assumantur.

Porro Antisiodorensis in Summa sua, D libro secundo, conscribit ea quæ Albertus imputat ei et Præpositivo, quæ tamen Antisiodorensis ex verbis S. Dionysii asserit elici, quantum ad triplicem illam distinctionem. Sed de usu nominum non est superflue contendendum. Scribit et alia quædam de ordinum distinctione, quæ paulo post sunt tangenda.

Insuper Guillelmus secunda parte de Universo : Tempore (inquit) adolescentiæ meæ, quum de sacris istis principatibus atque ordinibus cogitarem, incidit mihi cogitatio de regno terreno bene ordinato ac decenter disposito, et de familia regia. Et visum est mihi, quod proximi lateralesque regis constituere debent tres ordines hominum, quos oportet indesinenter ac lateraliter adsistere regi. Primus est amantissimorum, id est, maxime regem amantium, et amore ipsius super omnes ferventium. Consuetudo etenim regum est omnium, ut velint habere et habeant juxta se et proximos sibi quosdam quos sibi fidelissimos et amicissimos credunt. Secundus est ordo sapientium. Quo ordine nihil convenientius nilque decentius regi, quum et Sapientia summa testetur : Per me reges regnant. Tertius ordo est judicum, qui jura cuilibet reddant, et controversias litesque dirimant. Quartus ordo est excellentissimorum honorabiliumque magnatum, ut sunt proceres et barones, in quibus consistit magna pars fortitudinis regni. Quintus est ordo præsidum provinciarum. Sextus, ducum legionum, ut sunt instructores bellorum, et capitanei acierum. Septimus, centurionum, qui vindictas atque justitias exsequuntur. Octavus, nuntiorum magnorum, qui legati vocantur : qui magna et aliis nuntiis non insinuanda denuntiant his quibus rex jusserit. Nonus et infimus ordo est nuntiorum minorum per totum discurrentium regnum, sive equitum sive peditum, jussa regis deferentium. — Nec numero coquos in ista regali familia, quia nec regni necessitas, nec decor ejus aut gloria, sed potius deliciositas noxia ipsorum ministeria exquisivit. Idem de pincernis, cubiculariis ac thesaurariis dico, quorum superfluitati causam dederunt, voluptas, curiositas et cupido, quum longe minori apparatu et cura posset regibus ministrari, regnaque gubernari. Et tunc bene erat rebus humanis, dum a deliciis et immoderatis divitiis ac vanis honoribus reges se abstrahebant, et ut quidam ait philosophus, quum philosophi regnabant, et reges philosophabantur.

Prov. VIII, 15.

Quum ergo hic numerus ordinum et ista A dispositio regni terreni decentissima sit, et omnis pulchritudo, decor ac condecentia regni terreni, exemplum sit et imago atque expressio quædam decoris ac eminentiæ regni illius superni ac summi; decet in regno illo esse novem ordines angelorum deservientium Creatori, incomparabiliter venustissimos, et exemplares omnis alterius regni rite dispositi. Unde et Ecclesia militans instar triumphantis fertur disposita. — Itaque ordo ille primus in regno regis terreni, videlicet aman- B tissimorum regis et ferventissimorum in ejus amore, proportionabiliter assimilatur ordini Seraphim; et ordo secundus sapientium, ordini Cherubim; tertius ordo judicum, ordini Thronorum. Quartus ordo excellentissimorum honorabiliumque magnatum assimilatur ordini Dominationum, in quibus potissime relucet supereminentissima dominatio Creatoris, quemadmodum in gloria et potestate magnatum, potentia regni terreni : unde et barones a fortitudine nomen sortiti sunt. Ordo quintus C præsidum provinciarum assimilatur ordini Principatuum; ordo sextus ducum principumque militiæ, ordini Potestatum; septimus ordo centurionum, ordini Virtutum; octavus legatorum, ordini Archangelorum; nonus nuntiorum minorum, ordini Angelorum sanctorum. Theologi autem moderni officium faciendi miracula ordini adscribunt Virtutum, quoniam virtus et omnipotentia Dei in miraculis magis relucere videtur.

Possunt quoque ista declarari in spiri- D tuali regno Ecclesiæ: in quo Pontifex summus est quasi loco ac vice Dei altissimi. Cui Pontifici jugiter adsistere debent tres ordines clericorum : quorum primus, instar Seraphim, debet esse ferventissimus in amore; secundus, ad similitudinem Cherubim, sapientissimus in rebus debet divinis consistere; tertius, tanquam Throni, jura spiritualia et leges ecclesiasticas perfecte nosse, ut Pontifex summus in eorum judiciis quietem inveniat. Et hæc trium ordinum horum hierarchia est sacer cardinalium cœtus. Dominationibus patriarchæ seu primates assimilantur; Principatibus, archiepiscopi seu metropolitani; Potestatibus episcopi, Virtutibus archidiaconi, Archangelis archipresbyteri; Angelis presbyteri correspondent, juxta illud Malachiæ : Sacerdos angelus Domini exercituum est. *Malach.* II, 7. Quumque omnis ordinatio et omnis pulchritudo ordinationis in omni regno terreno, tam spirituali quam sæculari, exemplum sit, similitudo ac relucentia signumque pulchritudinis illius summi ac nobilissimi regni, manifestum est hujusmodi pulchritudinem novenariæ ordinationis noniformisque ordinis, quamvis incomparabiliter pulchriorem, in angelicis esse spiritibus. — Hæc Guillelmus.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ primo simplicissimo enti propinquiora sunt, ei quoque sunt similiora quantum ad hoc, quod unumquodque eorum in sua natura est ei similius in simplicitate essentiæ et naturali vigore, non autem in ceteris omnibus, quæ ei conveniunt per respectum et nexum ad alios. — Ad secundum, quod angeli ejusdem ordinis sunt in quadam distinctione, non tamen tam grandi quæ ordinis diversitatem inducat, quum non pariat diversum modum accipiendi desuper illuminationes divinas. — Ad tertium, quod in angelis est ordinatissima subalternatio specierum; et quantum ad hoc, angelus supremus ordinis inferioris, similior est angelo infimo ordinis superioris, quam angelo infimo proprii ordinis. Verumtamen in angelicis spiritibus est gradus quidam permixtionis actus atque potentiæ, qui in angelicis mentibus paulatim in tantum descendit, quod in aliquo spiritu angelico est causa seu ratio quod in ipso incipit distinctus specialisque modus recipiendi cognitionem a Deo : quæ diversificatio juxta præhabita parit ordinis angelici certam distinctionem. — Ad quartum, quod aliqui impares numeri præcipuæ sunt perfectionis, ut tria, septem ac

novem. — Ad auctoritatem vero Evangelii introductam, est data responsio. p. 483 C'.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **De ordinum distinctione, appellatione et proprietate.**

Et videtur quod non distinguantur ab invicem. Primo, quoniam omnium ordinum spiritus supernorum, angeli appellantur, itemque virtutes. — Secundo, quia in Deitatis amore omnes inæstimabiliter ardent : et sic omnes poterunt Seraphim appellari. Sic et omnes sapientiali fulgent splendore præcipuo : sicque Cherubim sunt vocandi. Sed et tantæ sunt tranquillitatis, ut in eis Dominus residere et quiescere affirmetur : et sic Throni sunt nuncupandi. Multa consimilia possent argumenta formari, quorum solutio ex declaratione quæstionis patebit.

Ad hæc Bonaventura respondet : Angeli nominari possunt per ea quæ eis sunt naturalia, et item per ea quæ sunt in eis gratuita, atque ab his quæ sunt eis quodam modo naturalia et quodam modo gratuita. Quumque eorum natura nobis non innotescat in singulari, sed in communi, idcirco dum denominantur per naturalia, habent nominari nominibus communibus, sumptis ab eorum natura et forma communi; et hoc dupliciter : vel a communi remoto, et ita vocantur cœlestes essentiæ; vel a communi propinquo, et sic dicuntur cœlestes spiritus, cœlestesque intellectus et mentes. — Si vero denominentur secundum dona gratuita, sic quia in ipsis differenter habent statum et gradum, et per consequens distinctionem, sic per illa habent ordines nominari nominibus propriis : propriis, inquam, vel respectu dæmonum, vel respectu ordinum aliorum; sicut dicuntur Seraphim et Throni, quæ nomina solis conveniunt angelis bonis. —

A Porro si denominatio sumatur ab his quæ secundum unam acceptionem sunt naturalia, secundum aliam gratuita, sic nomina possunt esse communia et propria. Communia, inquam, bonis et malis, ac propria bonis, ut principatus et potestates : quæ si dicantur a naturali proprietate, conveniunt angelis atque dæmonibus; si vero a dono gratuito, conveniunt solum sanctis spiritibus. Vel communia cunctis ordinibus, propria autem quibusdam : ut angeli et virtutes. Si enim dicantur a naturalibus B donis, ut a limpiditate scientiæ et fortitudine potentiæ; sic quia hæc duo insunt omnibus illis substantiis, omnes appellari queunt angeli ac virtutes, utpote habiles ad revelandum et fortes ad operandum. Quod si dicantur a dono gratiæ secundum quod sunt ad ista officia specialiter deputati, videlicet ad mysteria revelanda et miracula facienda; sic sunt quorumdam ordinum nomina propria. — Itaque denominatio angelorum, quantum ad nomina singulis ordinibus propria, sumpta est a C donis gratiarum secundum diversos status et gradus in quibus distinguuntur et ordinantur, ut dictum est.

At vero in modo accipiendi hæc nomina, sunt tria consideranda. Primum, quod unum donum est dignius altero : quemadmodum caritas præeminet ceteris. Secundum, quod ordo superior in omnibus donis excellit inferiores. Tertium, quod denominatio fieri debet a digniori. Quumque novem sint status in quibus ordines angelici habent disponi secundum diffe- D rentem gratuitorum præcellentiam, ordo supremus vindicat sibi nomen a dignissimo dono ac statu; ordoque sequens, a dono et statu magis accedente ad primum, et hoc est plenitudo scientiæ : sicque de aliis, descendendo usque ad infimum. — Hinc in denominatione consideratur duplex excessus, utpote, doni ad donum, et ordinis ad ordinem. Quod Gregorius innuit, dicens : Unusquisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere. Plenius, inquam, respectu infe-

riorum. Nisi donum illud tantæ sit dignitatis, quod ab ipso denominetur aliquis ordinum superiorum. Nam ordo Cherubim plenius accepit caritatem quam aliquis ordinum inferiorum; non tamen denominatur ab ea, quia quum sit excellentissimum donum, excellentissimo ordini appropriatur. Et quod ait Gregorius, ordinem esse denominandum ab eo munere quod plenius accepit, non est intelligendum de omni eo quod plenius accepit, sed de plenius accepto atque dignissimo, præsertim si ordo exsistat dignissimus : et si ordo immediate sit sequens illum, denominandus est ab eo quod immediate sequitur donum præcellentissimum illud; sicque deinceps, descendendo usque ad infimum. Verumtamen infimus ordo nomen sortitur ab infimo dono, non quia id possidet plenius, sed quum alii denominati sint ab eo quod plenius possident, id consecutum est, ut infimus ordo denominetur ab infimo dono.

Si autem quis instet, quod sapientia est excellentissimum omnium donorum : ergo Cherubim, qui a sapientiæ eminentia nomen sumpsit, supremus est ordo. Dicendum, quod sapientia ut est donum excellentissimum, dicitur a sapore, non a sapere; et ita caritatem includit. Sapientia vero (seu scientia) a qua Cherubim nuncupatur, designat Dei cognitionem quæ ordinatur ad affectionem : et quamvis sit præclarissima quædam notitia, non tamen tam digna ut dilectio, a qua est sapor. — Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas : Ordinum (inquit) primæ hierarchiæ accipi potest numerus atque distinctio secundum tres actus fruitionis quibus anima beatifice conjungitur Deo et fruitur eo. Quorum unus est comprehendere seu tenere, quo perficitur memoria : et juxta hoc accipitur ordo Thronorum, quia in eis residet Deus et quiescit, dum ipsos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intellectus : et secundum hoc accipitur ordo Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiæ. Alius actus est amare, quo perficitur voluntas :

A et secundum hunc accipitur ordo Seraphim, qui interpretatur ardens seu incendens. Et quia in hoc actu est completissima unio ad Deum, eo quod amor facit interiora penetrare amati, ideo ordo Seraphim est primus; Cherubim secundus, propter unitatem assimilationis, in qua scientia completur in actu; tertius autem Thronorum, quia in sessione importatur unio solum secundum contactum. — Ordinum demum secundæ hierarchiæ numerus atque divisio sic accipi potest. Regi-
B men alicujus communitatis consistit in hoc quod ipsum bonum commune ordinate ac pacifice dispensetur. Hicque ordo pacis tribus disponitur : uno videlicet sententiante quid unicuique debeatur; et ad hoc est ordo Potestatum, quæ dicuntur arcere aerias potestates : qui tamen non est ultimus finis, sed quietem et utilitatem bonorum dispensare seu exhibere, quemadmodum potestas sæcularis suspendit latronem propter rei publicæ pacem. Sententia quoque debet efficax esse et recta.
C Ad hoc autem quod sit efficax, indiget aliquo adjuvante et propugnante, ut nihil sit impossibile exsequi quod per sententiam determinatur. Ad quod est ordo Virtutum, qui attingit ultimum in omnibus difficilibus operandis ad ministeria divina spectantibus : hinc attribuitur ei miracula facere, quoniam obviare ac prævalere legibus naturæ arduissimum est. Ad hoc vero quod sententia recta sit, indiget aliquo dirigente ac imperante : ad quod Dominationum pertinet ordo. Ideo hic ordo
D supremus est in hierarchia secunda, quia ab ipso dirigitur ac jubetur quidquid in divinis ministeriis per angelos agitur. Post quem est proxime ordo Virtutum, a quibus actio Potestatum, quæ sunt tertius ordo, efficaciam habet : sicut et leges sæculares oportet esse armatas, ut vim habeant coactivam. — Ordinum insuper tertiæ hierarchiæ numerus atque distinctio sic sumitur. Nempe quum potestatem habeant limitatam, oportet quod actus eorum limitentur vel ad unam provinciam, vel

ad hominem unum. Si ad unam provinciam, sic est Principatuum ordo, ut Princeps Persarum, qui præerat Persis, de quo Daniel scribit. Si vero limitetur ad hominem unum, aut est de his quæ ad ipsum pertinent solum, et ita est ordo Angelorum; aut de his quæ pertinent ad bonum multorum, quæ per actum unius explentur personæ, et ad hoc est ordo Archangelorum, quemadmodum Gabriel, qui nuntiavit nativitatem Christi atque Joannis : hinc dicuntur nuntiare majora. — Verum numerus eorum qui in unoquoque sunt ordine ignotus est nobis.

Dan. x, 13; 20.

Luc. I.

In ecclesiastica vero hierarchia exsistunt tantum tres ordines, ut S. Dionysius tradit. Qui distinguuntur secundum tres actiones hierarchicas : quoniam inferiorum ministrorum est purgare, sacerdotum illuminare pariter et purgare, episcoporum perficere. Sed talis distinctio non potest in hierarchia esse cœlesti, quoniam ordo minimus angelorum superior est supremo nostræ hierarchiæ ordine : unde potest purgare, illuminare, et item perficere.

De Eccl. hier. c. v.

Si autem his objiciatur, quod Gregorius ponit ordinem Virtutum primum tertiæ hierarchiæ, ordinem vero Principatuum medium hierarchiæ secundæ; beatus autem ac divinus Dionysius econverso. Dicendum, quod ordinatio S. Dionysii est rationabilior, quia distinguit secundam hierarchiam a tertia penes universale et particulare : ideo Virtutes ponit in hierarchia secunda, Principatus in tertia. Gregorius vero non multum intendit ordines distinctim ac proprie ordinare, sed potius numerare. Nihilo minus ordinatio illa Gregorii accipi potest secundum actus exteriores, et secundum conformitatem ad ecclesiasticam hierarchiam, in qua prælationem habentes, sunt supra privatas personas : ideo in secunda hierarchia ordinat illos quorum nomina prælationem designant seu prælationis officium, utpote Dominationes, Principatus et Potestates; in tertia vero, ordines quorum actus sunt privatarum etiam personarum : ut mirabilia facere, quod est Virtutum; et nuntiare majora, quod est Archangelorum; et nuntiare minora, quod est Angelorum. — Hæc Thomas in Scripto.

De Cœlest. hier. c. VIII, IX.

A

Præterea de nominibus seu appellationibus angelorum, scribit ibidem : Circa nominationes ordinum est pensandum, quod sicut unusquisque ordo est altior, ita etiam a perfectiori denominatur : et quamvis ea quæ sunt superiorum, ab inferioribus quodammodo participentur, et quæ inferiorum sunt, a superioribus virtualiter habeantur; non tamen nomina debent esse confusa, sed distincta. Ad hoc quippe quod nomen aliquod proprie rem designet, duo requiruntur : primum, ut id quod significatur per nomen, habeatur perfecte secundum actum completum; secundum, ut sit ultima ejus perfectio : quoniam omnis denominatio est a forma (quæ dat esse et est principium operationis) atque a digniori. Sicut in homine est quædam participatio intellectus; sed quia non habet actum plenum intelligendi, quoniam sine discursu et inquisitione intelligere nequit, idcirco in ordine intellectualium substantiarum non ponitur. Similiter quamvis habeat sensum completissime respectu animalium universorum quoniam tamen sentire non est ultima perfectio ejus, non ponitur in ordine sensitivorum, sed in ordine rationalium : quia rationis actum habet plenarie, estque actus ejus in quantum est homo. — Secundum hoc dico, quod donum angelorum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum actum completum : idcirco ab illo nequeunt nominari. Econtrario dona inferiorum sunt in superioribus eminentius quam in inferioribus, sed in illis actibus non est superiorum ultimum complementum : unde ab illis non nominantur sicut proprio nomine. Hinc dicuntur sibi in denominationibus cedere, ut scilicet ordo superior ab excellentiori suo actu nomen proprium sortiatur.

B

C

D

Denique principatus prout in definitio-

ne ponitur hierarchiæ, communiter sumitur A ad cujuslibet prælationis officium; et ut est proprium nomen chori seu ordinis, specialiter sumitur ad regimen determinatæ provinciæ. — Omnes quoque angelici spiritus, angeli appellantur. Etenim nomen angeli manifestationem importat, quum angelus nuntius nuncupetur. Esse autem manifestativum simpliciter, competit cunctis ordinibus, in quantum secundum descensum ordinum, lumen intellectuale in eis est minus simplex magisque proportionatum intellectui sequentium. Ideo decimo B Cœlestis hierarchiæ capitulo S. Dionysius ait, quod semper inferior angelus superiorem manifestat omnibus sub se ordinatis. Itaque esse manifestativum omnium superiorum respectu nostri, est ultimi ordinis : hinc ultimum ordinem angelorum, nomine angeli designamus, aliis ordinibus nominatis ab his quæ altiorem modum nuntiandi aut manifestandi designant. Sicque angelus est nomen naturæ, quia conditionem naturæ exprimit. Si autem nuntiare dicatur secundum exterius C ministerium quod exercent, sic angelus est nomen officii, non naturæ, secundum Gregorium. — Nomen quoque virtutis prout est nomen commune cunctis ordinibus, dicit vim seu efficaciam consequentem naturam. Quomodo autem sit proprium

p. 487 C'. nomen ordinis specialis, expressum est. — Sed et Seraphim non dicuntur incendentes quasi influant directe in aliis habitum caritatis, sed quia illuminant de his quæ ad caritatis spectant fervorem.

Præterea nomina ordinum superiorum D non sumuntur simpliciter ab actibus fruitionis, sed ab excellentia eorumdem, quæ solum in superioribus reperitur, quamvis fruitio communis sit omnibus. Non enim Seraphim dicuntur amantes, sed ardentes : in quo consummatio caritatis exprimitur. Similiter Cherubim non dicuntur simpliciter videntes sive scientes, sed pleni scientia : sicque habere scientiam, non omnibus est commune. — Hoc quoque sciendum, quod nomina ista prout terminantur in *in*, ut Cherubin et Seraphin, sunt generis neutri, pluralis numeri, et ponuntur pro toto ordinis unius collegio; sed ut terminantur in *im*, ut Cherubim, sunt generis masculini numerique pluralis, et ponuntur pro pluribus ordinis unius personis. Cherub vero et Seraph singularis sunt numeri et generis masculini, et designant unam personam illorum ordinum. — Hæc ibi.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione centesima octava : In nominatione art. 5. (inquit) ordinum angelorum oportet attendere, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum significant, ut septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo divinus Dionysius loquitur. Ad videndum demum quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, oportet advertere, quod in rebus ordinatis aliquid potest tripliciter esse, puta, per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem est aliquid in re, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius; per excessum, dum quod attribuitur rei est minus quam id cui attribuitur, attamen adscribitur ei per excessum, ut dictum est de cunctis nominibus quæ Deo attribuuntur; per participationem autem, dum id quod alicui attribuitur, non plene in eo invenitur, sed deficienter : sicut homines sancti dicuntur dii. Si ergo quid debeat nominari nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod sibi est coæquatum : velut si quis velit hominem proprie nominare, vocabit eum substantiam rationalem, non substantiam intellectualem, quod est proprium angeli nomen, quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter præ aliis animalibus. — Sic in ordinibus angelorum omnes spirituales perfectiones cunctis an-

gelis sunt communes, omnesque abundantius exsistunt in superioribus. Quumque in perfectionibus ipsis sit gradus, superior perfectio superiori attribuitur ordini per proprietatem, inferiori per participationem. Econverso inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori per excessum. Sicque B. Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius vero in expositione nominum horum magis attendisse videtur ministeria exteriora. Dicit namque, quod Angeli nuncupantur qui minima nuntiant; Archangeli vero, qui summa; Virtutes, per quos miracula fiunt; Potestates, quibus adversariæ potestates debellantur; Principatus, qui ipsis bonis præsunt spiritibus. Hæc in Summa.

De Cœlest. hier. c. VII-IX.

Amplius in Summa contra gentiles, tertio libro, affirmat : Inter intellectus illos qui immediate in Deo perfectam cognitionem ordinis providentiæ divinæ percipiunt, quidam est ordo : quia supremi et primi ordinis spiritus accipiunt providentiæ rationem in ultimo fine, qui est bonitas Dei; quidam tamen eorum clarius aliis : qui Seraphim appellantur. Quo nomine, secundum B. Dionysium septimo capitulo Cœlestis hierarchiæ, designatur eorum mobilitas circa divina fervens et inflexibilis, et reductio inferiorum in Deum sicut in finem. Secundi autem ordinis spiritus rationem providentiæ in ipsa forma divina perfecte cognoscunt : et hi Cherubim nominantur, quod interpretatur scientiæ plenitudo. Scientia namque per ipsius scibilis formam perficitur. Hinc divinus Dionysius protestatur ibidem, quod nominatio illa significat quod sunt contemplativi divinæ pulchritudinis in prima operatrice virtute. Tertii vero dispositionem divinorum judiciorum in se ipsa considerant : et hi Throni dicuntur. Per thronum namque judiciaria designatur potestas, secundum illud : Sedisti super thronum, qui judicas justitiam. Unde dicit ibidem Dionysius, quod hac appellatione insinuatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas

cap. 80.

Ps. IX, 5.

A susceptiones familiariter apti. — Nec ista sunt ita intelligenda, quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, aliud divina scientia dispositionem continens rerum, sed quod secundum hoc est alia et alia consideratio ejus.

Inter ipsos quoque inferiores spiritus, qui per spiritus superiores consequuntur perfectam cognitionem divini ordinis per eos exsequendi, est ordo. Nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiam sunt universaliores* in cognoscendo : unde cognitionem ordinis providentiæ in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero, in causis magis particularibus. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cœlestibus, quam qui indiget ad perfectam naturalium cognitionem habendam ad inferiora conspicere. Illi ergo qui in causis universalibus, quæ mediæ sunt inter Deum et causas particulares, possunt ordinem providentiæ perfecte cognoscere; medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem prædicti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent rationem ordinis hujus considerare. Et hi a B. Dionysio in media hierarchia ponuntur, quæ sicut a suprema dirigitur, sic infimam dirigit, ut octavo Cœlestis hierarchiæ capitulo dicitur.

B

* universalioris

C

Denique inter substantias hujus mediæ hierarchiæ ordinem oportet consistere. Nam universalis Providentiæ dispositio distribuitur primo quidem in multos executores : quod fit per ordinem Dominationum. Dominorum quippe est præcipere quid alii exsequantur. Hinc octavo Cœlestis hierarchiæ capitulo fertur, quod nomen dominationis designat quamdam anagogen, id est superductionem, superpositam omni servituti indignæ. Secundo, ab operante et exsequente distribuitur et multiplicatur ad diversos effectus : quod per ordinem fit Virtutum, quarum nomen, ut dicit ibidem divinus Dionysius, designat fortem virilitatem in omnes operationes divinas,

D

non relinquentem ob sui imbecillitatem A motum aliquem deiformem. Quo constat, quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur, quod ad ordinem istum pertineant motus cœlestium corporum, ex quibus tanquam ab universalibus causis sequuntur in natura particulares effectus : ideo Virtutes cœlorum vocantur apud Lucam. *Luc.* XXI, 26. Ad quas etiam pertinet facere ea quæ præter naturæ ordinem fiunt. Tertio, universalis ordo in effectibus jam constitutus, inconfusus custoditur, dum ea quæ eum possent impedire, arceantur : quod ad ordinem pertinet Potestatum. Unde Dionysius dicit ibidem, quod nomen Potestatum importat bene ornatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem.

Porro infimi inter intellectuales substantias sunt qui ordinem divinæ providentiæ in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt. Et hi immediate rebus præponuntur humanis : per quas intelliguntur omnes inferiores naturæ et causæ particulares quæ ad hominem ordinantur. — Et inter hos spiritus ordo est. Nempe in rebus humanis est quoddam bonum commune, quod est bonum civitatis aut gentis : quod videtur ad Principatuum ordinem pertinere. Quod nomen, ut S. Dionysius docet, designat quoddam dominium cum ordine sacro. *De Cœlest. hier.* c. IX. Propter quod in Daniele fit mentio de Michaele Principe Judæorum, de Principe quoque Persarum atque Græcorum. *Dan.* X, 13, 20, 21. Sicque dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem, ad ministerium hujus ordinis pertinere videtur. Ad quem etiam ordinem pertinere videtur instructio principum de his quæ ad ministrationem regiminis pertinent eorumdem. Aliud est bonum humanum non in communitate consistens, sed ad unum pertinens; non tamen uni soli utile, sed multis : ut quæ ab omnibus et singulis credenda sunt et servanda. Et hoc nuntiare et exhibere, ad Archangelos spectat. Aliud est bonum humanum ad unumquemque singulariter pertinens. Quod nuntiare, procurare et custodire, ad Angelos pertinet, qui custodes sunt hominum singulorum.

Gregorius autem (ut patuit) Principatus p. 488 C. in media statuit hierarchia, et Virtutes in infima : et tam sua quam B. Dionysii positio ex verbis Apostoli habet auctoritatem. Nam ad Colossenses primo locutus est : Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates. *Coloss.* I, 16. Ubi Principatus inter Dominationes et Potestates constituit : quem ordinem Gregorius observavit. B Ad Ephesios vero disseruit : Constituens illum (videlicet Deus Pater Christum) super omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem. *Ephes.* I, 20, 21. In quo patet, quod ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et supra has, Virtutes, supra quas Dominationes collocavit : quem ordinem Dionysius observavit. — Hæc Thomas in Summa præallegata.

Concordat Petrus, nisi quod juxta distinctionem ex Bonaventura inductam, ordini Principatuum attribuit præesse principibus; C Archangelis vero, regnis seu gentibus.

Richardus autem : Omnes (ait) ordines angelorum mediate aut immediate ministrant. Etenim divina providentia supremum ordinem Seraphim deputavit ad ministrandum ea quæ voluntatem disponunt ad divinæ dilectionis incendium. Ordinem vero Cherubim ordinavit ad ministrandum ea quæ disponunt intellectum ad lucem divinæ cognitionis; Thronos, ad ministrandum quæ voluntatem disponunt ad pacis D tranquillitatem internam, quæ nomine sessionis exprimitur. Sicque his choris atque obsequiis primam hierarchiam convenienter distinxit. — Hæc Richardus : qui in ceteris consonat præinductis ; et ordini Principatuum adscribit præesse principibus ac prælatis, Archangelis vero provinciis, sicut Bonaventura, qui asserit plus esse præesse principi quam communitati ei subjectæ, quum princeps dignior sit eadem. De quo dicto quid videatur, infra tangetur.

Summ. th. 2ªpart.q.39. Porro Albertus : Seraphim, inquit, a proprietate ignis sic nominantur, quia ut sanctus scribit Bernardus in sermone nonodecimo super Cantica, angelos qui Seraphim appellantur, ipsa quæ Deus est caritas adeo in se traxit atque absorbuit, et in eumdem rapuit sanctæ affectionis ardorem, ut unus cum Deo esse spiritus videantur, instar profecto ignis, qui aerem quem inflammat, non ignitum sed ignem facere videtur. — Si autem quæratur, cur potius nominentur Seraphim, id est incendentes et calefacientes, quam incensi et calefacti, præsertim quum prima conversio in Deum per ignem amoris sit secundum accipere, et non secundum dare; dicendum quod ideo, quia perfectio hierarchiæ consistit in effusione communicationeque luminum desuper sortitorum in alios : quod magis designat hoc nomen, incendentes, quam incensi. — Rursus, si objiciatur, quod duæ sunt ipsius ignis proprietates, illuminativa videlicet, et ustiva : ustivam vero habet in quantum est elementum; illuminativam, ex convenientia cum orbe cœlesti, ut secundo de Anima dicit Philosophus. Illuminativa ergo proprietas ignis præstantior est : sicque Seraphim ab ea magis dicerentur illuminantes, quam incendentes. Respondendum, quod hæ duæ proprietates dupliciter considerantur : primo, in se; secundo, in comparatione ad vitam quam faciunt : utraque namque vivificum est principium in naturis. Itaque luminosum in se consideratum, dignius est ustivo et calefactivo; sed in ordine ad vitam quam faciunt, calidum proximius est vitæ quam luminosum. Luminosum quippe non efficit vitam nisi per calidum, tam in naturalibus quam in spiritualibus : quia in naturalibus cor seu id quod est loco cordis, per calorem vivificum vivificat totum corpus; in spiritualibus quoque vita gratiæ et gloriæ secundum complementum consistit in calore affectionis secundum caritatem, nec est in lumine intelligentiæ nisi dispositive. Et sicut calidum cœli, secundum Philosophum, operatur in vivifico humido, illud subtiliando et vivificando; sic calidum divinum operatur in humido pietatis et devotionis.

Proprietates vero Seraphim tangit magnus Dionysius septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo, dicens : Seraphim manifestativo deiformium suarum habitudinum nomine declarantur. Mobile enim semper eorum circa divina et incessabile, et calidum, et acutum, et superfervidum attentæ et intimæ et inflexibilis semper motionis, et suppositorum reductive et active exemplativum, tanquam recalificans illa et resuscitans in similem caliditatem, et igneum cœlitus et inexstinguibile, etc., Seraphim nominatio docet. — Cherubim demum, secundum divinum Dionysium, nominantur a plenitudine acceptionis illuminationis supernæ, et ab effusione seu communicatione ejusdem in inferiores. Ad hoc vero quod scientia plena sit et perfecta, exiguntur hæc : subtilitas cognoscentis, sublimitas scibilis, et efficacia proprii medii ad scientiam faciendam. — Insuper duplex est actus ordinis Thronorum, a quo denominari habet atque describi. Primus est, quod receptivus est actualiter quietissimæ sessionis, et immaterialissimæ ac tranquillissimæ inhabitationis divinæ. Sic enim suscipere thearchicum ac divinum superadventum ac Dei insessionem, proprium officium est Thronorum. Secundus actus Thronorum, non in quantum sunt Throni, sed prout referuntur ad auctoritatem sedentis in eis, est judicare : quem eis adscribit Gregorius. De his Thronis super Cantica fatetur Bernardus : In Thronis residet Deus; et puto, quod his spiritibus super omnes alios et justior causa et copiosior materia sit diligendi. Nempe si intres alicujus regis palatium, nonne quum plenum sit scamnis, sellis et cathedris, regia sedes in eminenti posita cernitur? Nec opus est quærere ubi sedere rex soleat : nimirum mox occurrit manifesta sedes ejus, ceteris altior ornatiorque sedilibus. Sic quoque omni decoris ornatu præcellere ceteros

De Cœlest. hier. c. vii.

intellige spiritus istos, in quibus stupenda dignatione rex ille omnipotens sedere elegit.

De hac ordinum distinctione angelicorum multum diffuse scribit Albertus tam hic quam in libro de IV Coæquævis : quæ brevitati studens pertranseo. Et in hoc conformis est ejus positio præhabitis dictis Thomæ, quod ad Principatus asserit pertinere provinciarum et regnorum dispositionem atque custodiam; ad Archangelos, denuntiare majora. Et hoc verius reor quam quod præfati dicunt doctores, asserentes quod ad Principatus pertineat dirigere principes et prælatos. Imo quum principes et prælati sint præcipuæ partes ac capita communitatum, magis apparet quod ad eosdem spiritus angelicos de ordine Principatuum spectet tam prælatorum ac principum quam communitatum illis commissarum directio et item custodia, sicut et Thomas tangit. Denique, dato quod Principatuum esset prælatis principibusque terrenis præesse, non tamen ex hoc sequeretur quod superiores essent spiritibus quorum est provinciis præsidere. Nam quamvis prælatus seu princeps sit dignior grege sibi commisso, in quantum superior, non tamen est melior, nec principalius cadens sub providentia Dei : imo bonum et beatitudinem communitatis Deus magis intendit et quærit, quam unius personæ etiam præsidentis. Hinc principes et prælati in christiana religione censentur subditorum suorum ministri : quia ad subditorum profectum, pacem et salutem, ipsorum officiatio ac præsidentia ordinantur ac tendunt. In Daniele quoque, ut
p. 491 C. tactum est, Principes appellantur angeli sancti, provinciarum seu regionum præsi-
Dan. x, 21. des et custodes, ut Michael Princeps tunc Synagogæ. Gregorius etiam in homilia apertissime protestatur Archangelos dici, qui majora denuntiant, non qui provinciis præsident. Sic et Bernardus super Cantica et quinto de Consideratione, de Principatibus loquitur : Sunt Principatus, qui Deum altius speculantes, et universitatis

A esse principium attendentes, tanta proinde principatus dignitate ac gloria dominantur, ut ubique terrarum habeant potestatem quasi de summo quodam cardine regna et principatus quoslibet pro arbitrio mutare, dignitatesque ordinare : pro quorum meritis faciunt primos novissimos, et novissimos primos ; atque deponunt potentes de sede, et exaltant humiles. Et rursus : Principatus esse putemus, quorum moderamine et sapientia omnis in terra principatus constituitur, regitur, limitatur,
B transfertur, aut mutilatur.

Proinde recolo me ante annos quadraginta, dum in pueritia Suollis* studerem, * Zwolle
vidisse ac legisse tractatum a S. Bernardo compositum, in quo Sanctus ille pœnitentiam agit de hoc quod in assignatione, ordinatione et distinctione angelicorum ordinum, a traditione et assignatione divinissimi, sacratissimi et theologicissimi Dionysii parumper recessit.

Adhuc autem Udalricus in Summa sua, libro quarto, disseruit : Quum omnis ope-
C ratio hujus primæ hierarchiæ sit circa Deum, et proprium ei sit immediate ferri in eum, quod fieri nequit nisi tripliciter, videlicet, secundum divini superadventus acceptionem seu tentionem, vel secundum recepti cognitionem, vel secundum habiti et cogniti fruitionem per amorem ; patet quod tres sint primæ ordines hierarchiæ : quorum infimus est Thronorum, quoniam minus est Deum tantum habere, quam habere et cognoscere, et quam ipso frui. — Quamvis autem thronus Græce sit
D idem quod sedes Latine, proprie tamen non quælibet sedes est thronus, sed solum sedes regalis, sicut tribunal sedes est judicis, et cathedra doctoris. Hinc in Scripturis thronus frequenter pro regno accipitur, juxta illud : Thronus tuus, Deus, in Ps. xliv, 7;
sæculum sæculi. Itaque ad hujus sedis si- Hebr. i, 8.
militudinem Throni dicuntur. Talis autem sedes altitudinem habet in situ, ornatum in apparatu, atque officium loci in usu. Ideo secundum hæc omnia sumit S. Dionysius ab hoc nomine proprium actum

ordinis hujus, qui est Deum in se habere, per hoc quod ipsi spiritus chori hujus in ipso quiescunt ut in lumine manifestante eis in se ipso divina mysteria. — At vero secundum Hieronymum in originali super Isaiam, nomen Seraphim nusquam reperitur in Scripturis veteris Testamenti, nisi Isaiæ sexto, quo legitur, Volavit ad me unus de Seraphim : quod interpretatur incendentes. Nec est nunc sermo de flamma amoris quo Deo fruuntur ut summo bono, in quo fruendi actu completur felicitatis essentia; sed de illo fervore amoris quo circa ipsum ut circa delectabilissimum lumen illuminans eos notitia pertinentium ad dispositiones hierarchicas afficiuntur, per ipsam illuminationem reducti in ipsum immediate : et iste est proprius hujus ordinis actus. — Quum autem hæc summa hierarchia dicitur non habere medium aliquod inter Deum et se, a quo medio illustretur, intelligendum est hoc de lege communi hierarchici ordinis. Nam Christus homo singularis gratiæ privilegio medius est, et ipsos illuminat, imo et sacratissima Virgo.

Is. vi, 6.

Dona quoque angelica comparantur dupliciter. Uno modo, comparando diversarum ordines specierum inter se secundum nobilius et ignobilius. Sicque distinguuntur inter se, quoniam quamvis ordo superior habeat omnia dona inferiorum, tamen quum insuper habeat donum sibi proprium excellentius omnibus illis donis, idcirco denominatur ab eo. Secundo fit comparatio eorumdem donorum secundum rationem perfectioris et imperfectioris. Sicque secundum divinum Dionysium, superiores ordines inferiorum nomina sortiuntur, quia eorum dona eminentius continent in se quam ipsimet inferiores; inferiores vero non sortiuntur nomina superiorum, ut vocentur Seraphim, Cherubim, aut Throni, quoniam proprietates superiorum in inferioribus non sunt perfecte. — Sed obviare videtur quod ait Gregorius : In summa illa civitate quædam sunt specialia singulorum, ut tamen sint communia omnium,

De Cœlest. hier. c. v.

A sicut omnes ardent Conditoris amore. Dicendum, quod B. Dionysius loquitur de donis gratis datis, Gregorius vero de his in quibus beatitudo consistit.

Insuper radius divinus immixtus practicæ rationi secundum virtutem non limitatam, constituit mediam hierarchiam. Aut ergo hæc virtus regendo tantum operatur circa inferiora, ita quod non deprimitur per hoc quod operando sit rebus immixta; vel deprimitur immisceturque rebus per operationem circa easdem. Primo modo
B sunt Dominationes, denominatæ a participatione divini dominii, cui conformant se per incessabilem appetitum assimilationis suæ dominationis ad increatum dominium, non immiscentes se subditis per operationem, sed semper in altum se elevantes, dirigentesque subditos in operibus circa inferiora, per lumen divinum ad hoc eos perficiens; et hoc est proprius actus ordinis hujus.

Si autem virtus operativa hierarchicarum dispositionum sit inferioribus per
C operationem immixta, hoc non potest esse nisi dupliciter : quia vel est operativa secundum rationem potestatis perfectæ, vel secundum rationem perfectæ justitiæ universalisque pacis. Et quantum ad primum, est ordo Virtutum, quæ denominantur a similitudine increatæ divinæ virtutis. Hæc virtus creata est robur naturæ, perfectum dono gratiæ seu illuminationis divinæ, ponens* in ultimo loco mysteriorum divinorum : quia secundum Philosophum, virtus est ultimum de potentia. Ideo ministrare * potens
D Deo in actibus hierarchicis secundum perfectionem roboris hujus, est proprius hujus ordinis actus. Quumque in omni potestate ordinata, potestas ministerii sit immediate sub potestate dominii, patet quod ordo Virtutum immediate sequitur ordinem Dominationum : quamvis Gregorius dicat, quod sit primus ordo infimæ hierarchiæ, ponens Principatum ubi gloriosus Dionysius ponit Virtutes, ut multi ei imponunt, quamvis expresse non dicat. Solum enim ex ordine expositionis voca-

bulorum hoc isti conjiciunt, quia gradatim ab inferioribus ascendendo sic ordinat. Sed isti insufficienti crediderunt signo. Quum enim Gregorius protestetur se velle exponere nomina officiorum, nomina illa conjunxit quæ magis similes habent rationes, videlicet, Potestates, Principatus et Dominationes; nec attendit ordinum connexionem. Nec tamen verisimile est, quod Gregorius voluerit sententiæ S. Dionysii refragari. Quidquid tamen sit de hoc, sententia Dionysii de angelis, omnium Sanctorum dictis est præferenda : quia et ipsa sententiarum ejus superintellectualis profunditas declarat eum dicta sua non ab homine accepisse nec didicisse, sed per revelationem. — Amplius, potestas in civilibus desuper data est, quatenus noxio appetitu sub regulis juris redacto, homines vivant honeste nullumque lædant, et unicuique suum jus tribuant : in quibus pax communitatis consistit. Ab hujus ergo potestatis seu officii similitudine translatum est nomen potestatis ad angelos. Sicque ordinem Potestatum ab actibus istis Dionysius sanctus describit : ad quas inter cetera pertinet adversarias reprimere potestates. Quumque rationis ordo expostulet ut potestas universalis ordinata ad finem rationali creaturæ convenientem, immediate sequatur potestatem generalem ordinatam ad omne ministerium operum divinorum in omnibus inferioribus creaturis, constat quod ordo iste immediate sequatur ordinem Virtutum, ut magnus Dionysius docet; nec ei præponitur, ut quidam dicunt sensisse Gregorium. (De Cœlest. hier. c. VIII.)

Porro ultima hierarchia recipit lumen per operationem inferioribus admixtam : quæ operatio est limitata, sicut et lumen illud non est ita universale ut lumen mediæ hierarchiæ. Hæc itaque limitata operatio, vel limitata est ad unam gentem, vel ad unam personam secundum ea quæ redundant in bonum commune, vel ad unam personam secundum ea quæ tantum illam respiciunt. — Primum horum spectat ad Principatus, qui habent potestatem lumi-

A nis gratiæ limitatam ad unam gentem : et est supremus hic ordo in ultima hierarchia, quia superior est potestas quæ præest communitati gentis totius, quam quæ personæ præsidet singulari. Actus itaque ordinis Principatus, est multitudinem terrestrem reducere ad actum quo conservatur in jure divino ac propria libertate cum ordine sacro, id est, quo ordine ad sanctam hanc libertatem ordinant principes et prælatos ipsi multitudini, id est ad profectum communitatis cui præsunt.

B Archangelorum demum ordo est medius inter Principatus et Angelos, secundum quod medium dicitur per communicationem extremorum, sicut et nomen insinuat. Proprius ergo actus ordinis Archangelorum est, quod ea quæ Principatus propria operatur auctoritate per se aut per Angelos, utpote pertinentia ad bonum statum communitatis, Archangeli auctoritate Principum nuntiant nobis per eosdem Angelos vel per se. Quemadmodum enim Principatus per se exsequuntur illa in quibus directe pax consistit, ut quæ ad totius multitudinis spectant ducatum, vel ad ducatum ducis, in quantum in ipso consistit bonum totius exercitus (unde secundo Machabæorum : « Apparuerunt adversariis de cœlo viri quinque in equis, ducatum Judæis præstantes », videlicet quoniam quinque sunt ordines qui ad ministeria exteriora mittuntur, quorum omnium vires et actus ibi apparuerunt. « Ex quibus duo », unus de ordine Potestatum, et alter de ordine Virtutum*, « Machabæum medium habentes », quia uterque circa eum fecit officii sui actum : unde sequitur, « armis suis circumseptum incolumem conservabant », quod est proprium Potestatum; « in adversarios autem tela et fulmina jaciebant », quod est proprium Principum); illa vero quæ indirecte in bonum commune redundant, exsequuntur per angelos inferiores, ut quæ pertinent ad singulares personas, in quantum bonum earum refertur ad bonum commune (quemadmodum Philosophus præter bonum commune exercitus, (C ... D; II Mach. x, 29, 30.; *Principum)

quod est bonum ducis, id est intentum a duce, ponit etiam bonum exercitus in se secundum ordinem partium ad invicem, quarum una alteri subministrat, ita quod per hujusmodi mutuum auxilium ad victoriam pervenitur, quæ est bonum ducis) : similiter Archangeli minora quæ per accidens ad bonum spectant commune, nuntiant Angelis, et Angeli nobis, ut Dionysius ait; majora autem in quibus per se bonum consistit commune, nuntiant per se : sicut Gabriel per se nuntiavit Danieli successiones regnorum; et beatissimæ Virgini, ac Zachariæ, de Christo. — In quantum ergo circa idem est operatio Archangelorum circa quod est operatio Principum, sic communicat ordo iste cum illo; in quantum vero est alius modus operandi, puta per modum nuntiationis et instructionis, sic convenit cum Angelis. Unde patet, quod uterque istorum immediate operatur circa ordinem Angelorum, quamvis diversimode : quia quod Principatus exsequuntur per eos, hoc Archangeli eisdem annuntiant, et nobis per eos.

De Cœlest. hier. c. IX. — Dan. VII, 17. — Luc. I.

Ex quibus elicitur, quod actus Angelorum est illuminare seu nuntiare nostræ hierarchiæ ea quæ ipsis ab Archangelis nuntiantur in lumine Dei, et circa eamdem exsequi illa quæ Principatus per eos operantur auctoritative. — Angeli demum ejusdem ordinis differunt ab invicem penes majorem et minorem virtutem exsequendi proprium illius ordinis actum. — Hæc Udalricus, qui de his diffusius scribit.

In cujus attamen verbis aliquid continetur obscurum. Primum est, quod dicit eos errasse qui beato imponunt Gregorio, quod a S. Dionysii dogmate discrepet, ponendo ordinem Principatus ubi Dionysius ordinem ponit Virtutum; et item, quod dicit illos istud conjicere solum ex ordine expositionis vocabulorum a Gregorio introductæ. Quod reprobat, dicens : Quum enim Gregorius protestetur se velle exponere nomina officiorum, etc. Quibus verbis repugnare videtur quod ipse ait Gregorius : Cur istos persistentium angelorum A choros enumerando perstrinximus, si non eorum quoque ministeria subtiliter exprimamus? Quo constat, quod non nomina tantum officiorum velit exponere, sed ipsorum chororum seu ordinum ministeria declarare : quæ declarando, ponit Virtutes in infima hierarchia, Principatus in media. Deinde elucidando qualiter homines juxta diversitatem meritorum suorum, dignitatum seu officiorum, angelorum ordinibus coaptentur ac socientur, ascendit gradatim ab Angelis per Archangelos et Virtutes ac B Potestates usque ad Principatus; eosque homines qui Principatibus deputantur et conformantur, docet esse multo excelsiores ac meliores quam qui Virtutibus conjunguntur. Nempe sic ait : Sunt nonnulli qui mira faciunt, signa valenter operantur. Quo isti nisi ad supernarum Virtutum sortem ac numerum congruunt? Et sunt nonnulli qui acceptis virtutibus, etiam electorum hominum merita transcendunt; quumque et bonis meliores sunt, electis quoque fratribus principantur. Quo isti C sortem suam nisi inter Principatuum numerum acceperunt? Hæc Gregorius. — Ex quibus constat, ejus fuisse intentionem, quod Principatus sint supra Virtutes in media positi hierarchia : quoniam tam in ordinum enumeratione, quam in officiorum eorum expressione, quam in adaptatione electorum hominum ad consortia ordinum angelicorum, gradatim ascendit modo præfato.

Insuper, quamvis præconia præelecti et ferventissimi Dionysii, specialissimi mei D patroni, optime ferre queam, nihilo minus quoniam duobus exsistentibus amicis, sanctum est veritatem præhonorare, apparet quod laus illa qua Udalricus Sanctum illum commendat, dicendo quod dicta sua quæ de angelicorum distinctionibus ordinum deprompsit ac scripsit, ab homine non accepit nec didicit, verbis ipsius Dionysii sancti contrarietur : quippe qui in pluribus suorum locis voluminum fatetur et exprimit, se a magistro et institutore, duce et directore suo, per quem præsertim

Paulum apostolum vel secundum quosdam B. Hierotheum intelligit, esse instructum. Et verum est quod ab utroque protestatur se esse edoctum, interdum quoque ab aliis, præsertim Apostolis aut apostolicis viris. p. 475 A. Unde communiter fertur, et superius tactum est, quod ea quæ Vas electionis vidit in raptu, huic magno Dionysio, suo discipulo, revelavit.

Præterea Parisiensis in secunda parte de Universo : Quoniam (inquit) quidam dixerunt angelos esse sortitos appellationes præhabitas ex officiis quæ circa se invicem vel circa homines exercent, exponam tibi horum intentionem, et postmodum scrutabor per vias probationum an ita sit.

Intenderunt ergo hi dicere, Seraphim esse vocatos supremos spiritus illos qui a Creatore hanc acceperunt virtutem, quod angelos inferiores Creatoris amore queunt accendere; Cherubim vero, qui ex plenitudine sapientiæ atque scientiæ sibi collatæ alios valent illuminare; Thronos autem, qui de jure, modo ac regulis judicandi, alios, præsertim judices, habent docere; Dominationes demum esse vocatos spiritus illos cœlestes qui ad domandos ac domesticandos indomitos ferinosque homines, atque ad exaltandam et ampliandam divinæ dominationis honorificentiam, diligenter et studiose intenti sunt; Principatus item, qui diligenter docent et adjuvant ipsos homines regere se ipsos ac alios; Potestates quoque, a quibus spiritus reprimuntur maligni, ne quantum vellent ac possent hominibus noceant; Virtutes autem, per quos miracula fiunt; Archangelos, per quos majora et secretiora denuntiantur; Angelos, per quos nuntiantur minora.

Quumque caritas et bonitas Dei sit in eo quasi caminus et fornax spiritualis ardoris supra omnem æstimationem immensa, ideo omnes cives supernos in medio hujus fornacis constitutos et ei immediate conjunctos, constat indesinenter ardere super ceteros qui fornaci illi minus prope uniti sunt : et qui æqualiter propinqui sunt eidem, A æqualiter ardent ex ea, et per eamdem viam æqualiter lucent ex sapientia ipsius, et æqualiter possunt ex omnipotentia ipsius. Nisi ergo inter ordines illos differentia esset in gradu dignitatis, perfectionis et gloriæ, omnes æqualiter essent Seraphim, Cherubim et Throni. Quod quidam ex antiquis theologis concedentes, prætactam inter hos ordines distinctionem constituerunt ita, quod Seraphim non dicuntur inde pure et per se ex amoris ardore, sed ex officio inflammandi homines B divino amore; sicque de aliis, juxta prætacta. Porro si ita est, cur primus ordo potius dicitur Seraphim quam secundus? Et si tres illi ordines æque idonei sunt homines inflammare caritatis ardore, cur primo ordini hoc magis adscribitur? Et si æqualitas omnimoda est in choris angelicis, cur unus dicitur primus, alius secundus, alterque tertius? — Quidam præterea voluit primam hierarchiam adaptare supereminentissimæ Trinitati, adaptans Seraphim propter amoris sui ardorem Spiritui C Sancto, qui sine dubio fornax immensa est et infinitus caminus per omnem modum spiritualissimi sanctissimique amoris; Cherubim vero propter plenitudinem communicationemque sapientiæ, adaptavit unigenito Patris Filio, qui est sapientia abyssalis; Thronos Patri propter omnipotentiam ejus et nobilitatem, excellentiamque regiminis ejus, quo omnia cum summa tranquillitate gubernat. Verum istæ adaptationes novas ingerunt dubitationes ac pariunt quæstiones, videlicet, cur Seraphim, D qui primus est ordo, adaptetur Spiritui Sancto, qui tertia est in superbenedicta Trinitate persona. — Hæc Guillelmus.

Qui disputationem istam prolixe prosequitur, et sentire videtur tres ordines cujuslibet hierarchiæ esse omnino æquales : ad quod Dionysium sanctum allegat, dicentem quod sunt æquipotentes seu æquipollentes. Asserit tamen Guillelmus, primum chorum Seraphim appellari propter eminentiam caritatis; secundum Che-

rubim, quoniam sapientia dono caritatis A potissime obtinetur; tertium Thronos, quoniam regia virtus regiminisque potestas non est danda nisi amatoribus Dei ac sapientibus, consilia atque judicia ejus scientibus. Quibus verbis rursus addit hic doctor : Dicit autem sanctus et sapiens iste, videlicet Dionysius, omnes spiritus istos, videlicet primæ hierarchiæ, æquales esse in istis perfectionibus et in aliis multis. Sed ut tactum est supra, et clarius infra dicetur, intentio Dionysii non est talis, nec dicit eos esse æquales seu æquipotentes, nisi in generali, per quod convenit eis in eadem consistere hierarchia : imo ipse Dionysius evidenter testatur, etiam in quolibet ordine esse primos, medios ac ultimos.

p. 479 B. De Cœlest. hier. c. IV, X.

Insuper distinctionem illam ordinum angelicorum a Guillelmo jam recitatam, ponit Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, videlicet, quod ipsorum Seraphim est homines ad caritatem accendere, Cherubim homines illuminare, etc. Quæ distinctio non videtur idonea : quoniam superiores illi angelici spiritus non agunt immediate circa ecclesiasticam hierarchiam et circa ejus personas. Nec a diversis spiritibus et diversorum ordinum angelis oportet homines infammari, illuminari, ac de diversis actibus atque officiis edoceri : imo hæc omnia unus idemque angelus, etiam infimi ordinis, et proprius hominis custos, potest eum, præsertim ut est privata persona, docere, eumque dispositive accendere. Constat etenim quod juxta B. Dionysii documenta ejusdem sit angeli inferiorem angelum seu hominem purgare, illuminare, perficere. Nihilo minus esse potest ut angelus de ordine Seraphim altiori modo impendat obsequium ad hominis inflammationem, saltem mediate.

Ait quoque Antisiodorensis : Distinctio ordinum a B. Gregorio assignata, attenditur secundum status. Primus autem status est incipientium : quorum est implere præcepta dumtaxat. Hinc de sacerdotibus, qui talibus præsunt, in Malachia habetur : Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem ex ore ejus exquirent, quoniam angelus Domini exercituum est. Simplices etenim sacerdotes habent officium angelorum infimi ordinis, quorum officium est illuminare homines ad faciendum præcepta legis divinæ. — Secundus est status proficientium, purgatorias virtutes habentium. De quibus virtutibus ait Salvator : Beati mites, beati qui lugent, beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, beati misericordes. Per hos quippe usus seu actus virtutum purgatur homo ab omni labe pecca- B ti. Et pertinet status iste ad Archangelos, qui illuminant homines lumine ampliori, quo ostendunt homini virtutes Christi ad imitationem. — Tertius est status perfectorum, qui virtutes jam habent animi purgati. Quem statum Christus ostendit, dicendo : Beati mundo corde, beati pacifici, etc. Istis debetur proprie potestas faciendi miracula : quia ad primum reducti sunt statum in quo Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam, dixit- C que Adæ : Dominamini piscibus maris et bestiis terræ. Hinc S. Martinus imperavit brutis et avibus, eremitæque corvis ac eremi feris. Et secundum Apostolum, tales ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos. Quemadmodum enim lapis pretiosus mirabilem habet virtutem, ita et ipsi. Nec mirum, quia per donum sapientiæ consummatæ desipit eis omnis caro, et vivunt in carne supra carnem. Ideo proprie debetur eis potestas faciendi miracula, in quibus præsunt eis Virtutes. — Sed D quia diabolus confidit se posse ipsos dejicere, suscitat eis certamina : in quibus ne succumbant, ab angelicis Potestatibus adjuvantur; et hic est quartus gradus, etc. Hæc Antisiodorensis.

Malach. II, 7. Matth. V, 4-7. Ibid. 8, 9. Gen. I, 27. Ibid. 28. I Cor. III, 12.

Cujus scripta per aliquam forsan appropriationem possunt salvari. Siquidem ad religiosos incipientes spectat non solum servare præcepta, sed item consilia, quæ tamen facta professione sunt eis præcepta. Officium autem angelorum infimi ordinis, non solum est sibi commissos ho-

mines edocere observantiam præceptorum, sed et omnium quæ Deus requirit ab eis, et quæ ipsis ad profectum expediunt, quum et unus homo viator de his omnibus instruat alium. Unde distinctio ordinum horum secundum Thomam, Albertum et Udalricum expressa, doctrinæ divini Dionysii consonabilior veriorque censetur.

Ad objecta patet ex dictis solutio.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **Utrum angelis sanctis conveniat invicem purgare, illuminare, perficere.**

Videtur quod non. Primo, quia secundum Dionysium libro de Cœlesti hierarchia, (cap. III.) angelus est speculum purum, immaculatum ac splendidum : ergo non convenit ei purgari. — Secundo, purgatio est ab immunditia, culpa seu macula : quarum nihil in angelis est. Tertio, angeli sancti immediate conjuncti sunt luci fontali, et absorpti in illam : ergo non indigent a luce creata illuminari. — Quarto, non videtur posse assignari modus quo angelus unus illuminet alium. Aut enim hoc fieret per propriæ lucis transfusionem in alium, aut per productionem lucis in alio. Primum non videtur possibile, quum accidens non transeat a subjecto uno in aliud; nec videtur transfusio illa fieri posse sine medio deferente. Nec aliud dici valet, quum angelus non possit lucem intelligibilem creare in alio. — Quinto, angeli sancti sunt perfecti et beati ac consummati in Deo : ergo perfici eis non competit.

(De Cœlest. hier. c. III, IX, X.) In contrarium est divini Dionysii doctrina prorsus authentica, qui affirmat hos tres actus hierarchicos angelis convenire, atque quod ordo hierarchicus in hoc consistit, ut angeli superiores purgent, illuminent, perficiantque inferiores : ita quod infimus chorus angelicus singulos quosque homines purget, illustret, perficiat; et infima hierarchia angelica, ecclesiasticam hierarchiam.

Ad hæc respondet Albertus : Angeli, ut S. Dionysius loquitur, purgantur a dissimilitudinis confusione et a luminis minoratione secundum intellectum, non ab immunditia aut peccato. (Summ. th. 2a part. q. 40. De Cœlest. hier. c. III; de Eccl. hier. c. VI.) Carentia enim luminis ad faciendum actum hierarchicum, est privatio illuminationis quæ illuminat ad hoc quod agendum est, vel ad causam rationemve ejus : qua illuminatione privata intelligentia, incompleta est in se ipsa atque dissimilis illuminatori; ea vero accepta, ad similitudinem illuminatoris est reducta, eo quod una illuminatio est in utroque. Purgantur ergo inferiores ab ignorantia, quæ est dissimilitudinis causa.

Et si objiciatur, quia secundum Augustinum libro de Libero arbitrio, ignorantia aut peccatum est, aut conjuncta peccato. Dicendum, quod ignorantia triplex est, puta, negationis, et privationis, et contrariæ dispositionis. Ignorantia erroneæ (seu contrariæ) dispositionis, est quæ generatur ex multis actibus erroneis : quæ non potest esse in angelis. Ignorantia privationis, est ignorantia agendorum quæ quis scire tenetur : quia privatio relinquit subjectum cum debito ad sciendum. Et de illa verbum intelligitur Augustini. Ignorantia vero negationis, non est nisi simplex negatio seu carentia illuminationis vel agnitionis antequam habeatur : et hæc purgatur in angelis. — Si rursus objiciatur, quia secundum Augustinum, in intelligentiis est de incorporeis rebus pura et certa cognitio : quum ergo angeli sint intelligentiæ, puram et certam habent cognitionem; sicque nec purgari neque de novo illuminari competit eis. Dicendum, quod quamvis puram et certam habeant notitiam de omnibus quæ cognoscunt, non tamen sequitur quod de unoquoque actu hierarchice exercendo in singulari, et de causa ac ratione cujuslibet peragendi, certam habeant puramque notitiam : quia illuminationes de agendis particularibus continue descendunt a Verbo æterno in angelos superiores, et ab illis transfunduntur in in-

feriores, sicque illuminantur ad singularia facienda.

Denique actus isti in angelis fiunt secundum unum et idem, quod est illuminatio. Ex hoc enim quod quis illuminatur, a dissimilitudinis confusione purgatur per idem lumen acceptum, atque ad proprios actus ejusdem illuminationis perficitur. Itaque B. Dionysius considerat ista penes differentiam terminorum et finis. Hoc enim modo dicit purgatio in motu illuminationis terminum a quo, illuminatio autem terminum ad quem, perfectio vero conjunctionem cum ultimo fine quem intendit illuminator in illuminato. Et verum est quod sic differunt ratione et definitione, suntque tria : secundum esse tamen formæ, sola illuminatione perficiuntur hæc tria, ut divinus Dionysius loquitur. — Est etiam inter hæc ordo : quia purgatio passiva prior est in hoc quod propinquior est materiæ seu potentiali principio; illuminatio autem prior est in hoc quod propinquior est agenti, quoniam ipsa est forma quam dat agens; perfectio vero habet rationem primæ causæ, puta finalis, quoniam movet agentem ad illuminandum, et illuminatum, ut purgetur et illuminetur : certum est equidem, quod purgatio et illuminatio ad perfectionem finaliter ordinentur. — Hæc Albertus in Summa.

De Cælest. hier. c. III.

Qui etiam quærit hic, utrum tres actus isti conveniant angelis ex æquo, an per prius et posterius. Et respondet, quod hi actus tripliciter conveniunt eis, videlicet, secundum ordinem hierarchiæ, et secundum dispositionem ordinum in hierarchia, et secundum dispositionem personarum in ordine. Primo modo prima hierarchia illuminata a Deo, illuminat mediam hierarchiam ac ultimam, non illuminata ab aliqua hierarchia. Ideo primæ hierarchiæ maxime convenit illuminare. Media autem hierarchia est illuminata a prima, et illuminans tertiam : ideo secundam analogiam habet ad illuminationem. Tertia vero illuminata est, non illuminans aliquam angelicam hierarchiam, sed ecclesiasticam tantum : ideo tertiam habet ad illuminationem analogiam. In ordinibus quoque cujuslibet hierarchiæ, ut D. Dionysius scribit, est primus, medius, et infimus. Atque in hoc ordine primus est illuminans, non illuminatus; secundus, illuminatus atque illuminans ; tertius, tantum illuminatus. Similiter in quolibet ordine sunt personæ supremæ, mediæ, ac extremæ. Et personæ illæ supremæ semper potentiores sunt ad illuminandum quam mediæ, et mediæ quam extremæ : imo inferior illuminat virtute superioris, quia illuminatio illa a superiori in inferiorem descendit. — Insuper decimo capitulo Cœlestis hierarchiæ tangit S. Dionysius quadruplicem synagogam, id est connexionem, angelicæ dispositionis in modo recipiendi illuminationes. Una est hierarchiarum ad invicem; secunda, ordinum cujuslibet hierarchiæ ; tertia, personarum in quolibet ordine ; quarta, illuminationum in eadem persona exsistentium. Hæc Albertus.

De Cælest. hier. c. IV, X.

Udalricus præterea in Summa sua, libro quarto : Actio (inquit) hierarchica per quam definitur hierarchia, triplex est, utpote, purgatio, illuminatio, perfectio : quæ tria realiter in angelis unum sunt, utpote assumptio divinæ scientiæ, ut septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo Dionysius protestatur. Divina namque scientia seu lumen divinum, in quo habetur et continetur scientia mysteriorum Dei, est emanatio ideæ divinæ continentis in se scibiles rerum rationes : ideo tria habet in se, scilicet, quod est species rerum cognoscendarum, et quod est lumen, et quod est similitudo luminis intellectus divini. Ex quorum primo purgat intellectum creatum, juxta sensum prætactum. Intellectus enim creatus, etiam angelicus, respectu cognitionis secretorum divinæ sapientiæ, est in potentia quoad ea quæ ei nondum sunt revelata. Cujus potentiæ indeterminatio vocatur confusio, quum tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo B. Dionysius dicat, quod angeli a dissimilitudinis confusione purgantur. Porro ex secundo illuminat. Quemadmodum

Cf. p. 248 B' et s.

enim corporali visu nihil videtur nisi sub lumine manifestetur, sic visu intellectuali nihil intelligitur nisi sub lumine intellectuali. Atque ad hoc in naturalibus sufficit lumen intellectus agentis. In supernaturalibus vero requiritur superadditum lumen, quod superinfunditur lumini naturali, quatenus intellectus possibilis utroque lumine informatus, videat quæ ante nescivit. Ex tertio autem perficit : quia per ipsum intellectus reducitur ad actum cognitionis, non solum illius rei cujus illud lumen exstat idea, id est forma, sed etiam Dei, cujus similitudo est lumen illud, ut aliter cognoscatur quam prius, videlicet ut exemplar et causa illius effectus, qui in ipso cognoscitur. Sic quippe philosophi quoque posuerunt ultimam nostri intellectus perfectionem in hoc quod per lumen divinum ascendit per contemplationem in Deum. — Ordinantur vero hæc tria inter se variis modis : quia si ordo sumatur ex parte subjecti circa quod sunt, sic primum est purgatio, per quam aufertur privatio formæ inducendæ contraria ; secundum est illuminatio, quæ est per formam seu habitum ; tertium est perfectio, quæ est per operationem, potissime illam quæ reducit in ultimum finem. Atque ut tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo magnus Dionysius addit : Purgatores oportet abundare in puritate, illuminatores in sapientiali splendore, perfectores in finali perfectione, quatenus ex plenitudine et exuberantia sua influant aliis. Deo quoque excellentissime competunt, purgatio, illuminatio et perfectio sumptæ active.

Denique illuminatio ista non est manifestatio qua Deus ut lumen offert se mentibus Beatorum videndum per speciem, ex qua illuminatione est visio quæ tota est merces ; sed qua Deus offert se intellectui creato ut exemplar pertinentium ad dispositionem universi et ad mysteria Ecclesiæ, vel mediate vel immediate. Et ex hoc duo eliduntur errores quorumdam intelligentium hæc perverse. Unus, dicentium quod Deus non videtur ab inferioribus angelis

A ut objectum beatitudinis et per speciem, sed in quantum resplendet in superioribus, non obstante quod de infimis angelis ait Salvator : Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei. *Matth. xviii, 10.* Et de hominibus dixit Apostolus : Videbimus eum sicuti est. *I Joann. iii, 2.* Alii, ut Hugo de S. Victore, commentator S. Dionysii super Angelicam hierarchiam, et alii plures Hugonem sequentes, non intelligentes aliquam divinam illuminationem nisi illam quæ est substantia beatitudinis, potius præsumpserunt
B contradicere sermonibus Sancti, negantes aliquam illuminationem descendere ab angelo uno in alium, quam suam imperitiam humiliter faterentur ; quum tamen secundum expositionem Hieronymi, Apostolus dicat se illuminare Principes et Potestates in cœlestibus de multiformi sapientia Dei. *Ephes. iii, 9, 10.*

Præterea si quæratur, qualiter lumen in uno angelo individuatum in alium derivetur ; dicendum, quod non est idem numero lumen, sed est effectus similis lumini illuminantis. Nempe quum lumen hoc di-
C vinum formalius sit activum quam lumen corporale, et quam lumen naturale intellectus agentis, constat quod angeli ipso repleti, ipsum agere, derivare et diffundere possunt in sibi subjectos, multo completius quam secundum philosophos intelligentiæ superiores lumen suum diffundunt in intelligentias inferiores, et intellectus agens in intellectum possibilem atque phantasmata, et item quam sol et luna possunt alia illuminare. Quod enim in corporalibus facit conjunctio tactus ad reci-
D piendum actionem agentis, hoc in spiritualibus facit conjunctio ordinis : quia per hoc inferius fit instrumentum superioris, cui superius imprimit formam qua agit.

Amplius, illuminationes hujusmodi vocantur theophaniæ, id est apparitiones, a Θεός, quod est Deus, et φανός, quod est apparitio : quæ in via hac est per velatum lumen Scripturæ ; in patria vero est in lumine non velato : et hoc tripliciter. Primo, dum Deus apparet in luminis sui effectu, facientis scire ea circa quæ illu-

minationes angelorum præfatæ versantur, non ipsum Deum : et hanc apparitionem suscipit angelus unus ab alio. Secundo, quando in lumine creato videtur lumen increatum, juxta illud, In lumine tuo videbimus lumen : non sicut in similitudine per quam cognoscitur res, sed sicut in dispositione elevante et aptificante intellectum creatum ad luminis increati adspectum. Tertio, quando Deus est intellectui creato ut lumen sub quo ipse videtur, et ut objectum quod beatifice cernitur. Et his duobus modis Deum per theophanias videre, est eum immediate adspicere et sicuti est. — Hæc Udalricus.

Ps. xxxv, 10.

In cujus verbis grandem mihi ingerit admirationem, quod asserit Hugonem de S. Victore contradicere sermonibus Sancti, puta Dionysii, nec intellexisse aliquam esse illuminationem divinam nisi illam quæ est substantia beatitudinis, id est beatifica visio, qua Deus sine medio est lux omnium Beatorum, ideoque negasse aliquam illuminationem descendere ab angelo uno in alium. Istud etenim venerabilis atque doctissimus ille Hugo non videtur sensisse, nec conscripsisse : imo in commentario suo super Angelicam hierarchiam clarissime ac frequenter scribit oppositum. Imo qui taliter sentit, apertissime et quasi omnino a beatissimi Dionysii recedit doctrina, quam Hugo cum ingenti reverentia amplectitur et commendat.

Itaque libro commentarii sui quarto loquitur Hugo, quoniam hierarchia secundum dispositionem qua divinam pulchritudinem imitatur, laudatores suos efficit tales, ut digni sint lumen divinum accipere, et lucere ex lumine; specialiter autem quosdam mundans sic perficit, ut principalis luminis sint capaces, et immediate illuminentur a Deo, ac deinde ad eos qui sequuntur post se, et constituti sunt sub se, lumen suum transfundant copiose ex abundantia perceptionis suæ primæ. — Rursus ibidem : In hoc, inquit, consistit hierarchiæ perfectio, ascendere ad imitationem Dei, et fieri cooperatricem ipsius, ita ut divinam actionem in se relucentem repræsentent, et quod desuper receperunt, transfundant ad alios : et ita qui purgantur, purgent; et qui illuminantur, illuminent; et qui perficiuntur, perficiant. — Amplius, hoc ipsum S. Dionysius ibi in textu evidenter expressit : Ordo (inquiens) hierarchiæ est quosdam quidem purgari, quosdam vero purgare; et quosdam quidem illuminari, quosdam vero illuminare; et quosdam quidem perfici, quosdam perficere. Super quæ verba Hugo inter cetera scribit : Sunt quidam superiores sublimesque angeli, qui Deitati propinquiores, ab ipsa immediate suscipiunt purgationem, ut sint mundi; et illuminationem, ut sint clari; et perfectionem, ut sint sancti : atque ab illis, qui sequuntur purgantur, illuminantur, et perficiuntur. Idem asserit Hugo in pluribus locis. Idcirco non parum excessivum fuit, eum sic reprobare non vere, de quo in libro Apum narratur, quod propter eminentiam scientiæ suæ vocatus est alter Augustinus : quem Joannes Gerson cancellarius Parisiensis in libro suo de Mystica theologia annumerat sanctis viris Bernardo aliisque nonnullis qui mysticam theologiam experti sunt.

cap. III.

Insuper circa hæc Thomas disseruit : Actio esse nequit nisi secundum dispositionem exigentiamque agentis. Quumque hierarchia perficiatur scientia, ut patet ex ejus descriptione præhabita, oportet quod actio hierarchica in transfusione consistat scientiæ. Unde septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo divinus Dionysius fassus est, quod purgatio, illuminatio et perfectio, est scientiæ divinæ assumptio. Ad scientiam autem in sui acquisitione duo concurrunt, videlicet, contrarii seu privationis expulsio, et consummatio ejus, quemadmodum in acquisitione cujuslibet formæ. Consummatio quoque scientiæ in duobus consistit, sicut et visio corporalis, ad quam requiritur lumen sub quo videatur visibile, et consequitur cognitio rei visibilis : conformiter per lumen intellectuale habetur cognitio intellectiva. Itaque quantum

p. 469 B'.

ad remotionem privationis, est purgatio; quantum ad influentiam luminis, est illuminatio; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perfectio. Hinc perfectores a S. Dionysio appellantur, secundum doctrinarum traditionem sanctarum. — Quamvis ergo purgatio a culpa sit per gratiam, quæ a Deo solo confertur; purgatio tamen a nescientia est per lumen doctrinæ, et potest esse ab angelo. Talis purgatio est a dissimilitudinis confusione, ut dicitur tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo. Confusio equidem intellectus est ex hoc, quod est in potentia respectu plurium : a qua confusione eripitur per hoc quod per lumen sibi communicatum determinatur ad unum, id est ad certæ veritatis notitiam.

De Cœlest. hier. c. III.

Denique omnes angeli immediate divinam cernunt essentiam, non tamen in ea vident universos ejus effectus. Nec oportet eum qui causam cognoscit, cognoscere cunctos ipsius effectus, nisi eam secundum totam suam potentiam agnoscat, secundum quod Deus se comprehendens, scit omnia. Aliorum vero, qui ipsum videndo non comprehendunt, unusquisque tanto plura in eo cognoscit, quanto plenius ipsum per fruitionem gloriæ capit : sicut ex speculativis principiis, qui melioris est intellectus, plures conclusiones elicere potest. — Hinc in divinorum cognitione effectuum angelus superior inferiorem illuminat quantum ad statum naturæ seu gratiæ : qui effectus angelorum officiis dispensantur seu exhibentur, prout septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo et in principio quarti capituli de Divinis nominibus expresse habetur. Hinc graviter erraruut quidam, dicentes quod omnes angeli ita a Deo immediate illuminationem recipiunt, quod ab invicem non illuminantur, negantes totum quod B. Dionysius inde tradit auctoritatibus Scripturæ munitum, et consonum dictis philosophorum.

Si autem objiciatur, quod solus Deus interius docet atque illuminat; dicendum

A est, quod verum est tanquam principalis docens, intellectualeque lumen producens. — Vel dicendum, quod quemadmodum in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, videlicet, ex objecto, et ex lumine sub quo videtur, et tam is qui repræsentat objectum, quam qui lumen adducit, dicitur rem monstrare; ita ad intellectualem cognitionem duo exiguntur, videlicet, ipsum intelligibile, et lumen quo videtur. Ideo dupliciter dicitur quis docere : primo, ut proponens intelligibile; se-
B cundo, ut præbens lumen ad intelligendum. Hoc autem lumen est duplex. Unum intrinsecum, connaturale intellectui, cui assimilatur lumen quod de compositione est oculi : et per collationem hujus luminis Deus solummodo docet. Secundum lumen est superveniens ad confortationem luminis connaturalis, cui in corporali visu assimilatur lumen solis sive candelæ : sicque potest angelus angelum ac hominem illuminare. Non tamen potest homo hominem sic docere, quum in eo lumen intel-
C lectuale debilissime recipiatur. Aliqui tamen dicunt, quod nullo modo angelus docet ut lumen præbens : quod dictis S. Dionysii expresse contrariari videtur. Similiter intelligibile duplex est. Unum ad cujus intellectum sufficit ratio hominis, dummodo sibi considerandum proponatur. Ideo sic proponens, dicitur alium docere, id est in cognitionem deducere : sicut in visu corporali rem monstrat, qui eam coram oculis ponit. Aliud est ad cujus intellectum non sufficit ratio discipuli, nisi per aliquid
D sibi magis notum manuducatur. Sicque ex hoc quod homo proponit illi aliquid magis notum, instruit ipsum : quemadmodum qui alicui rem a longe apparentem digito monstrat, facit eum videre. Et his duobus modis dicitur homo hominem docere : et ista doctrina non est per modum illuminationis, sed locutionis.

Hoc quoque sciendum, quod istæ tres actiones interdum junguntur, nec differunt nisi secundum rationem : quoniam omnis perficiens, perficiendo illustrat et

purgat, et omnis illuminans purgat, non econtrario, sicut in ecclesiastica hierarchia patet præcipue. Non enim quamlibet purgationem sequitur luminis receptio, sed perfectam; similiter non quamlibet illuminationem sequitur cognitionis perfectio, sed consummatam. — Hæc Thomas in Scripto.

In cujus verbis, quod ait, informationem hominis non esse per modum illuminationis, sed locutionis, videtur obscurum, quum juxta doctrinam S. Dionysii in Ecclesiastica hierarchia, (cap. v.) prælatorum sit purgare, illuminare atque perficere subditos. Quibus et ait Salvator (*Matth.* v, 14.) : Vos estis lux mundi. Imo secundum Dionysium, sacerdotum est illuminare. Apostolus quoque ad Ephesios (*Ephes.* III, 8, 9.) : Mihi, inquit, data est gratia hæc, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti.

At vero in prima parte Summæ, quæstione centesima sexta, (art. 1.) testatur : Lumen prout pertinet ad intellectum, non est nisi manifestatio veritatis, secundum illud ad Ephesios (*Ephes.* v, 13.) : Omne quod manifestatur, lumen est. Unde illuminare non est aliud quam manifestationem cognitæ veritatis alteri tradere. Sicque unus angelus dicitur alium illuminare, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Quumque ad intelligendum duo concurrant, videlicet, virtus intellectiva, et similitudo rei intellectæ; secundum hæc duo, unus angelus potest alteri cognitam a se veritatem notificare. Primo, fortificando vim intellectivam illius. Quemadmodum enim virtus imperfectioris corporis fortificatur ex situali propinquitate formæ corporis perfectioris, ut minus calidum ex calidiori; sic virtus intellectiva angeli inferioris confortatur ex conversione angeli superioris ad ipsum. Hoc quippe agit in spiritualibus ordo conversionis, quod in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus manifestat alteri veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam accipit veritatis in universali quadam conceptione : ad quam ita sumendam virtus angeli inferioris non exstat sufficiens, sed connaturale est ei ut particularius veritatem accipiat. Superior itaque angelus veritatem quam universaliter accipit, quodammodo distinguit ac dividit, sicque eam inferiori angelo cognoscendam proponit : quemadmodum apud nos doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt ac dividunt, providentes inferiorum capacitati. Et hoc est quod quintodecimo Cœlestis hierarchiæ capitulo S. Dionysius ait : Unaquæque intellectualis substantia datam sibi a superiori uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam. — Si autem objiciatur, quod triplex est lumen in angelis, scilicet, naturæ, gratiæ, et gloriæ; angelus autem illuminatur lumine naturali a creante, lumine gratiæ a justificante, lumine gloriæ a beatificante, quod totum Dei est : ergo unus angelus non illuminat alium. Dicendum, quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ aut gratiæ vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, gratiæ aut gloriæ. Hæc Thomas in Summa.

Cujus hoc ultimum verbum quo ait, quod angelus superior non illuminat inferiorem tradendo ei lumen, etc., videtur aliqualiter dissonare a prætacto verbo Scripti, quo profert : Quidam dixerunt, quod angelus nullo modo docet ut lumen præbens. (p. 503 C'.) Ad quod poterit dici, quod non præbet alteri lumen per creationem infundendo.

Si autem quæratur, an angelus superior illuminat inferiorem de universis quæ novit, respondet Thomas : (art. 4.) Omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia aliquo modo diffundant sive communicent : quia de ratione boni est, se aliis communicare. Hinc corporalia et naturalia agentia similitudinem suam pro posse aliis tradunt. Quanto igitur agentia aliqua divinam excellentius

bonitatem participant, tanto copiosius perfectiones suas communicant aliis. Quumque angeli superiores in plenissima divinæ bonitatis participatione consistant, quidquid a Deo percipiunt, subjectis communicant et revelant, quamvis ab inferioribus non recipiatur tam eminenter atque perfecte sicut in superioribus continetur: ideo superiores in altiori remanent ordine, et perfectiorem habent scientiam. — Hinc quintodecimo capitulo Cœlestis hierarchiæ B. Dionysius contestatur, quod unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi a superiori communicatam tradit inferiori. Gregorius quoque : In illa (ait) cœlesti patria, quamvis quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Hæc ibi. — Idem Petrus.

Concordat Richardus : Quum (inquit) angeli superiores Deum clarius contemplentur quam inferiores, idcirco in Deo quasdam speciales leges et rationes conspiciunt ad quarum intuitum inferiores per lumen essentiale gloriæ suæ non attingunt; et quasdam de illis revelant inferioribus, quando divinæ est placitum voluntati : non efficiendo ut inferiores conspiciant leges illas in Deo, sed ad hoc tantummodo disponendo. Nam solus Deus efficere potest ut veritas aliqua nude videatur in ipso. His consonat quædam glossa super illud Psalmi, Da mihi intellectum, ut discam mandata tua, sic dicens : Ita angelus dicitur dare homini intellectum, sicut quis dicitur lumen domui dare cui facit fenestram, quum eam sua luce non penetret nec illustret. Ergo similiter angelus angelum non illuminat nisi dispositive, loquendo de illo modo illuminationis altissimo : quia loquendo de modo illuminationis quo tantum significatur intellectui de veritate quia ita est, vel de illo quo veritas intellectui ostenditur in aliquibus causis secundis, superior angelus potest inferiorem illuminare effective, si aliquid illorum ignoret quæ in causis secundis possunt ostendi. Hæc Richardus.

Ps. cxviii, 73.

Qui etiam quærit hic, an angeli inferiores illuminent superiores. Et respondet quod non, quamvis loquantur superioribus. Illuminatio namque est manifestatio veritatis pertinentis ad secundariam intellectus perfectionem in ordine ad primum lumen, ipsumque intellectum acutiorem et clariorem efficientis. Sic autem nil sciunt angeli inferiores quod lateat superiores. Quum igitur manifestare intellectui veritatem, sit ipsum docere veritatem quam prius nescivit vel non ita clare cognovit, constat quod angeli inferiores non illuminant superiores. — Quod si objiciatur, quod angeli inferiores loquendo superioribus, manifestant illis suos conceptus, quos ante nesciebant; dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem illuminationis, quia non pertinet ad secundariam superioris angeli perfectionem scire inferioris conceptum, quemadmodum discipulus non illustrat magistrum, quamvis dicat ei, Ego cogito hoc aut illud. Hæc Richardus.

Eamdem quæstionem movet Thomas in prima parte Summæ; et consonat jam inductis ejus responsio, quamvis exquisitius inde scribat. q. cvi, a. 3.

Bonaventura demum et Antisiodorensis de actibus istis hierarchicis hic specialia non inducunt. Sed quæstione sequente, qualiter animas nostras illuminent angeli, Bonaventura scrutatur, ut ibi discutietur ; et illa ad horum quoque intelligentiam valent.

Porro Guillelmus secunda parte de Universo, de hac triplici actione hierarchica disputat multum diffuse; et quæ scribit prolixe, jam sententialiter sunt expressa. Itaque tangit in primis, quemadmodum nomina ista, purgatio, illuminatio et perfectio, accipi queunt dupliciter, active videlicet et passive; et quod non sumuntur passive, prout universi angeli sancti a Deo purgantur, illuminantur atque perficiuntur, sed active : quod probat ex hoc quod vir sanctus et sapiens, utpote divinus Dionysius, tractat de eis ut sunt angelorum officia. Officium autem non dicitur ad passiones aut receptiones, sed magis ad De Cœlest. hier. c. iii.

actiones ac distributiones. Non enim comburi, dicitur esse officium combustibilium, ut lignorum, quia officium sonat potestatem. Unde et apud oratores officium definitur, congruus actus uniuscujusque personæ secundum mores institutaque patriæ. Intellexit ergo Dionysius de illuminatione activa, qua angeli superiores illuminant inferiores.—Consequenter subjungit : Tria hæc adhuc sumuntur dupliciter, videlicet, secundum habitum, et secundum actum. Secundum habitum non aliud est illuminatio quam luminositas, et purgatio, quam puritas, et perfectio, quam plenitudo quædam ad esse vel ad bene esse. Sanctus autem et sapiens iste intendit interdum hæc actus esse officiorum beatissimorum spirituum. Convenit autem eis illuminare angelos inferiores et animas nostras, sicut hoc exemplo potes doceri. Nam homo scientificus lumen scientiæ animæ suæ adhibet per vocem et scripturas, seu per alia signa, intellectui ejus quem vult docere. Quamvis ergo occultus sit modus ille illuminationis angelorum, hinc tamen potes advertere, quod longe plus possunt docere et illuminare subditos sibi, quam humani doctores. Nempe de spirituali luce nullo modo est dubitandum quin ex ea a superioribus descendant ac oriantur influentiæ luminales et scientiales ad inferiores et ad animas nostras, præsertim ad animas Prophetarum, aliorumque sanctorum virorum quibus revelationes fiunt per raptum aut per ecstasim sive per somnium, non naturali necessitate, sed libera voluntate. Unaquæque enim hujusmodi substantiarum vere spiritualis est liber lucidissimæ inscriptionis naturalium ac divinalium scientiarum, et applicat se inferiori, non corporali contactu, sed spirituali conjunctu, quum ipsa sit liber spiritualis et speculum purum. Propter quod applicatio cujuslibet talis substantiæ est essentialis et immediata ad inferiorem cui se offert ac objicit intuendam. Ingreditur quoque in animam, sicut
Zach. II, 3. unus protulit Prophetarum : Angelus qui

A loquebatur in me, egrediebatur. Et de præsentia luminosæ talis substantiæ effulget in anima lumen revelationis quam voluerit facere in eadem. Hæc Guillelmus.

Cujus positio cum præhabita positione Alberti videtur pro magna coincidere parte, dicentis quod sicut ex oppositione speculorum duorum similitudines rerum quæ sunt in uno, resultant in alio, sic angeli applicatio ad mentem angelicam seu humanam, facit species quæ in superiori sunt angelo, apparere in inferiori : quæ tamen p. 411 B'.
B positio, ut patuit supra, a Thoma, Richardo, Durando, multisque aliis reprobatur. Attamen Thomas de Argentina approbat eam. p. 412 C et s.

Insuper Guillelmus secunda parte de Universo, et Albertus in ista distinctione, testantur ea quæ dicta sunt de illuminationibus hominum ab angelis summis, et de immediata supremæ hierarchiæ conjunctione ad Deum, esse intelligenda secundum legem communem : quia ex privilegio eminenti ac singulari, duabus concessum est animabus, utpote Christi et gloriosissimæ
C Matris ejus, eminentius et immediatius Deo uniri, et ineffabiliter exuberantius illuminari ab ipso, quam alicui ex hierarchia suprema, in tantum quod Christus etiam secundum naturam assumptam taliter glorificatam, et præelectissima virgo Maria, ex tam inæstimabili plenitudine sua purgent, illuminent atque perficiant etiam quoscumque hierarchiæ supremæ.

Responsio ad objecta claret ex dictis. Etenim verum est, quod in clara ac faciali
D Deitatis inspectione essentiale præmium situm est, quod etiam per se plene satiativum et contentativum est mentis creatæ, nisi quod Deus superpiissimus ac immensus ex sua liberalitate prorsus interminata, ultra illud voluit suis electis adjicere multiplex gaudium et præmium accidentale. Unde et Sancti et Beati cupiunt illa, et ad superplenam contentationem habendam aliquo modo indigent illis, quanquam omnia illa ita se habeant ad præmium essentiale sicut punctum ad lineam.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An angeli ejusdem hierarchiæ, aut saltem ejusdem ordinis, sint æquales.**

Videtur quod sic. Primo, quia B. Dionysius cap. VIII, IX. libro de Cœlesti hierarchia angelos ejusdem hierarchiæ aliquoties nominat æquipotentes : ergo multo plus angeli ejusdem ordinis pares sunt. — Secundo, sicut angeli conveniunt in naturalibus, ita in gratuitis. Sed omnes angeli primæ hierarchiæ purgantur, illuminantur et perficiuntur De Cœlest. hier. c. x. immediate a Deo, ut divinus Dionysius tradit : ergo in naturalibus atque gratuitis consistunt æquales. — Tertio, inæqualitas causa est diversitatis distinctionisque ordinum. Si ergo angeli in dignitate et gradu perfectionis sunt impares, ad distinctos pertinent ordines. — Quarto, Augustinus libro de Vera religione testatur : In omnibus convenientia placet, qua salva, pulchra sunt omnia. Convenientia autem æqualitatem et similitudinem, non disparitatem, requirit.

In oppositum est auctoritas Dionysii, qui p. 176 D', 178 B, etc. ut frequenter præhabitum est, decimo Angelicæ hierarchiæ capitulo fatetur, in eodem ordine primos esse et medios ac ultimos. — Lucifer quoque dicitur summus fuisse in primo ordine angelorum : ergo in ordine illo alii erant inferiores. — Rursus, ordo secundum Augustinum, est imparium pariumque connexio apta : ergo in eodem angelico choro imparitas reperitur.

Ad hoc Bonaventura respondet : In angelica hierarchia reperitur pulchritudo perfecta in genere creaturæ ex quadam gradatione disparium. In hoc enim convenientia et pulchritudo consistunt. Quum enim nullus angelorum in se ipso omnino perfectus sit, necesse est ut ex quadam convenienti diversitate in proportionali gradatione consurgat convenientia ordina-
A ta, et perfectio major, ac pulchritudo in genere creaturæ perfecta. Hinc sicut unus dicitur ordo Apostolorum, unusque ordo martyrum, et unus ordo confessorum, unusque virginum, et tamen in quolibet horum est gradus perfectionum, unde de quolibet legitur Sancto, Non est inventus *Eccli.* XLIV, 20. similis illi ; sic in angelicis exstat ordinibus. — Nec convenientia surgit ex sola æqualitate, sed ex disparium congruenti ordinatione, ut præallegato libro de Vera religione loquitur Augustinus. Verumta-
B men in superbeatissima Trinitate ex sola æqualitate et similitudine constat pulchritudo et convenientia summa, quum quælibet divina et increata persona sit in se absolute perfecta : cujus perfectionem quum ordo angelicus plene nequeat imitari, supplet in ipso diversitas, quod repræsentare non valet unitatis simplicitas. Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas : Angeli, inquit, secundum diversitatem naturalium diversimode in gratuitis sunt perfecti. Quumque juxta
C præhabita, in angelis tot sint species quot p. 220 D'. individua, semper unus angelus est superior alio. — Hinc angeli unius hierarchiæ dicuntur æquipotentes seu æquipollentes, non simpliciter, sed secundum quid, videlicet quantum ad modum accipiendi illuminationes divinas convenientem suæ hierarchiæ. Similiter angeli ejusdem ordinis sunt æquales seu æquipotentes secundum convenientiam in actu ordinis sui, non simpliciter in omnibus. — Nec quælibet distinctio gradus facit distantiam ordinum,
D sed illa quæ est secundum actus diversos. — Quamvis etiam omnium spirituum unius chori sit idem donum in generali, non tamen omnes æqualiter illud participant. Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus : Quemadmodum (inquiens) in hierarchia ecclesiastica est distinctio statuum generalium, ut prælatorum, et clericorum, ac laicorum ; atque in quolibet statu distinctio graduum et officiorum, ut in clericis sunt presbyteri, diaconi, etc. ; in officiis quoque distincta ido-

neitas personarum ad exsequendum illud officium : ita in angelica hierarchia invenitur diversitas multa quoad actus naturæ, et quoad actus gloriæ, et item quoad actus officii, secundum quod major est virtus naturalis unius quam alterius, majusque donum, et major illuminationum capacitas. — Hinc quod libro secundo asserit Damascenus, Ordo est uniformis cœlestium spirituum multitudo : intelligendum est, quod uniformes dicuntur participatione unius officii, non æqualitate participandi. Hæc Petrus.

Richardus quoque : Angeli (inquit) ejusdem ordinis non sunt æquipotentes, nec in scientia dirigente, nec in potentia officium exsequente, nec in voluntatis perfectione. Quum enim secundum Augustinum nonodecimo de Civitate Dei, ordo sit parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio, videtur quod in eodem ordine angelorum in aliquo exsistat disparitas, et in aliquo paritas : disparitas, sicut jam dictum est; paritas, in hoc quod ad idem in specie officium deputati sunt. Quia tamen propter ipsarum personarum disparitatem, quamvis proportionatam, illud officium exsequuntur dispariter, quamvis proportionaliter, non sunt absolute æquales seu æquipotentes, sed tantum secundum quid. Hæc Richardus.

Concordant Albertus, Udalricus, aliique communiter; et etiam Alexander, non tamen omnimode : ut enim superius patuit, p. 218 B'. ipse opinatur angelos ejusdem ordinis, saltem aliquos, esse speciei unius, sicut et Bonaventura ; p. 220 B. quoniam sub una specie specialissima individua ponunt plura in angelis.

p. 497 D'. Verumtamen, ut tactum est supra, Guillelmus dicit angelos ejusdem ordinis, imo et omnes angelos ejusdem hierarchiæ, esse omnino æquales. Sic quippe secunda parte de Universo effatur : Scito quod vir sanctus et sapiens iste (videlicet magnus Dionysius) non ponit ordinationem prioritatis aut posterioritatis, similiter nec majoritatis aut minoritatis, neque omnino præcellentiam dignitatis, inter tres ordines supremæ hierarchiæ angelicæ : imo potius asserit eos immediate collocatos circa Creatoris superpræstantissimam majestatem, De Cœlest. hier. c. VI. et ab ipso primum ac immediate dona influentiarum suscipere. — Hæc Guillelmus, qui sensum eumdem frequenter ponit in aliis locis. Verumtamen, sicut jam claruit, p. 498 A. istud non est de S. Dionysii mente, quamvis dicat angelos ejusdem ordinis esse pares : quod intelligendum est modo præfato, præsertim quum in eodem choro esse supremos, medios ultimosque affirmet. De Cœlest. hier. c. X.

Ad objecta pro majori parte innotescit solutio. Nihilo minus ad secundum dicendum, quod sicut omnes angeli ejusdem ordinis aliquo modo conveniunt in gratuitis, ita in naturalibus, puta in genere; in speciali vero, sicut distinguuntur specifice in natura, sic et dona gratiæ ac gloriæ habent distincta et magis seu minus perfecta.

QUÆSTIO VI

Sexto quæritur, **An animæ rationales post hanc vitam, seu homines post resurrectionem generalem, ad angelorum ordines assumentur.**

Videtur quod non. Primo, quoniam homines et angeli diversas constituunt hierarchias : ergo et distinctos efficiunt ordines, quum plus sit distingui hierarchia quam ordine, eo quod ad eamdem hierarchiam diversi pertineant ordines. — Secundo, quæ ejusdem sunt ordinis, sunt ejusdem naturæ, quoniam ordines per dona gratiæ distinguuntur : homines autem et angeli non sunt ejusdem naturæ. — Tertio, inferior angelus non potest ad superiorem pertingere ordinem : ergo nec homo ad aliquem angelicum ordinem, quia plus distat homo ab angelo, præsertim superiore, quam angelus unus ab alio. —

Quarto, hominibus post hanc vitam non conveniunt actus qui ordinibus competunt angelorum, videlicet nuntiare minora sive majora.

In oppositum est, quod apud Matthæum ait Salvator, quod homines post resurre- *Matth.* xxii, 30. ctionem erunt sicut angeli Dei. Sanctus quoque Dionysius primo capitulo de Divinis nominibus loquitur : Homines angelorum gloriam sortientur. Gregorius item in homilia affirmat, quod homines secundum diversitatem meritorum suorum ad diversos transferuntur ordines angelorum.

Ad hæc Thomas : Circa hoc, inquit, est triplex opinio. Una Eustratii Græci episcopi, qui super sextum asserit Ethicorum, quod nemo tantum animæ suæ profectum potest sperare, ut ad operationem intellectuum separatorum pertingat. Sicque hominum electorum esset decimus ordo, inferior aliis novem. Quæ opinio est dictis Sanctorum contraria; et videtur hæresim sapere, quum beatissima Virgo super angelorum choros sit exaltata : nisi forte dictum illud Eustratii intelligatur de operatione ad quam homo ex naturalibus suis valet pertingere. — Secunda opinio est, quod aliqui hominum ad ordines assumuntur angelorum ; alii vero decimum constituunt ordinem, juxta parabolam de- *Luc.* xv, 8, 9. cimæ drachmæ perditæ ac inventæ. Hoc quoque diversimode assignatur, quibusdam dicentibus, quod solum virgines ad ordines assumuntur angelicos, ceterique electi homines faciunt ordinem decimum. Quod non videtur, quum multi non virgines, ut Petrus et Magdalena multis virginibus eminentiores consistant. Hinc alii opinantur, quod perfecti dumtaxat ad ordines angelorum pertingant, ceteri decimum ordinem compleant. Sed quum ex hominibus et angelis una Ecclesia sit futura, unaque hierarchia, non est probabile quod numerus ordinum cœlesti competens hierarchiæ, per tria terna distinctus, quatenus numerus ordinum ac hierarchiarum summæ Trinitatis repræsentet vesti-

A gium, per homines augeatur. — Hinc tertia positio amplius mihi placet, quod scilicet cuncti electi homines assumantur ad ordines angelorum, quidam ad superiores, quidam ad inferiores, quidam ad medios, secundum diversitatem meritorum suorum : sacra autem Virgo super omnes est elevata. Porro an tot homines assumentur, quot angeli permanserunt, an quot corruerunt, aut quot fuerunt utrique, vel plures an potiores, ille scit cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate lo-

B candus.

Denique meritum hominum potest efficacius esse merito angelorum : tum propter difficultatem, quæ est majoris conatus occasio; tum propter assiduum et diuturnum profectum in caritate et gratia, quum homo sit multo diutius viator quam angelus fuerit; tum quoniam merita hominum efficaciam sortiuntur ex merito et gratia Christi, qui non angelos sed semen Abra- *Hebr.* ii, 16. hæ apprehendit. Ideo homines magis possunt transferri in gradum gloriæ altioris

C naturæ ac ordinis, quam angeli. — Fit itaque ex cunctis electis una hierarchia cœlestis. Quemadmodum enim se habet hierarchia Ecclesiæ ad hierarchiam angelicam, sic hierarchia Synagogæ ad nostram, ut S. Dionysius docet. De Cœlest. hier. c. i; de Eccl. hier. c. v. Hinc sicut vetus hierarchia fuit via et figura hierarchiæ Ecclesiæ, atque ad eam et ad ejus ordines est assumpta; sic nostra hierarchia est via, signum seu figura hierarchiæ cœlestis, et ad eam ejusque ordines elevatur. Non tamen conveniunt beatis animabus

D officia angelorum circa inferiora, quoniam officia illa consequuntur ordines angelorum quantum ad gradum naturæ (quia angelica natura inter Deum et nos media est) magis quam secundum essentiales ordinum proprietates. Ideo sicut animæ damnatorum non deputantur nobis in exercitium, ita nec animæ Sanctorum in custodiam. — Hæc Thomas in Scripto. Per quæ patet objectorum solutio.

Præterea in prima parte, quæstione centesima octava : Ordines (ait) angelorum art. 8.

secundum conditionem naturæ attenduntur, et secundum dona gratiæ. Quantum ad primum, certum est homines non assumi ad ordines angelorum, quoniam semper manebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, dixerunt homines ad angelorum ordines non posse assumi : quod repugnat promissioni Christi, protestantis quod filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis. Quod enim est ex parte naturæ, habet se ut materiale in ratione ordinis. Completivum autem atque formale, est id quod est ex dono gratiæ, quæ ex Dei liberalitate, non ex gradu naturæ, dependet. Idcirco per gratiam homines possunt mereri gloriam tantam, ut angelis in merito et præmio coæquentur secundum gradus singulos angelorum. Augustinus quoque duodecimo de Civitate Dei testatur, quod non erunt in cœlo duæ societates angelorum et hominum, sed una : quoniam omnium beatitudo est uni adhærere Deo. Hæc in Summa.

Luc. xx, 36.

Concordat Bonaventura : Ad perfectionem (inquiens) ordinis duo concurrunt, videlicet, natura tanquam fundamentum et dispositio, et gratia ut complementum et consummatio. Et quoniam aliquid dicitur esse secundum quid, quando est in sola dispositione, tunc vero simpliciter, quando est in sua perfectione ; quum angeli sancti et dæmones in naturalibus conveniant, aliquando dicuntur dæmones fuisse de diversis ordinibus angelorum, quamvis nunquam plene fuerint in aliquo ordine : propter quod intelligendum est hoc secundum quid, non simpliciter. Sed quum homines valeant elevari ad excellentiam gratiæ et gloriæ in qua sunt angeli, potest ex hominibus et angelis idem ordo constitui. — Si vero objicias, quod non potest esse conformitas in perfectione, ubi non est convenientia in præambula dispositione ; dicendum, quod verum est in dispositione necessitatis, non in dispositione solius congruitatis, qualis est hic. — Hinc super illud in Psalmo, Constitues eos principes, ait Glossa : Elegit pauperes, ut exal-

Ps. xliv, 17.

A taret eos ad ordines cœli qui ex angelis et hominibus fiunt. Et super illud Josue, Omnem locum quem calcaverit pes vester, Glossa fatetur : Si diabolum vicero, si meruero ut eum conterat Deus sub pedibus meis, consequenter locum ejus in cœlo habebo. Hæc Bonaventura.

Josue i. 3.

De cujus responsione ad istud quæsitum, dictum est plenius supra, in quæstione secunda distinctionis istius. Et illi responsioni concordat omnino Richardi responsio. Bonaventura autem in hac quæ- B stione loqui videtur de dæmonibus secundum illam opinionem quæ ponit eos nunquam fuisse in caritate et gratia gratum faciente. — Responsio etiam Petri in dictis Thomæ jam tactis totaliter continetur. Albertus quoque et Udalricus responsioni consonant Thomæ.

p. 483 A'.

Porro Durandus aliquid speciale hic scribit : Homines (dicens) assumi ad ordines angelorum, intelligi potest dupliciter : primo, quantum ad æqualitatem officii ; secundo, quantum ad æqualitatem præmii. C Primo modo non assumuntur, quoniam actus atque officia angelorum sunt, purgare, illuminare, perficere, custodire, et annuntiare : quæ non convenient sanctis angelis post resurrectionem, nec modo conveniunt animabus Beatorum secundum legem communem. — Si vero intelligatur de æqualitate præmii, dicendum quod homo per æquale meritum non pervenit ad æqualem visionem cum angelo, nec per æquale lumen gloriæ videt æqualiter Deum. Primum patet, quoniam magis di- D stat homo seu ejus cognitio naturalis a visione Dei per essentiam, quam naturalis cognitio angeli : ergo ampliori indiget merito ad hoc quod perducatur ad æqualem visionem cum angelo. Secundum patet, quia si inæqualibus addantur æqualia, remanent inæqualia ; sed lumen intellectus angeli, et lumen intellectus nostri, sunt inæqualia : ergo addito æquali lumine gloriæ in utroque ad elevationem amborum, remanent inæqualia in virtute. Ergo ut homo perveniat ad æqualitatem visionis cum

Hæc sumpta videntur non de Durando sed de Thoma Argentin. dist. ii, q. 1, a. 2.

angelo, oportet quod ei superaddatur amplius lumen quam angelo. Quod totum bene fieri potest, quoniam angeli meruerunt tantum unico actu, homo autem multis actionibus et passionibus quas propter justitiam tolerat, ejusque meritum meritis Christi innititur et sacramentis juvatur. Hæc Durandus.

Cujus positio videtur divinæ repugnare justitiæ, quæ pro æqualibus meritis æqualia utique tribuit præmia. Inferioritas quoque naturæ in homine et debilitas luminis naturalis, magis commendant ejus diligentiam, meritum et conatum, quemadmodum et multiplicitas ac vehementia tentationum. Insuper, secundum Augustinum et alios Sanctos concorditer, beatifica visio correspondet actuali caritatis perfectioni : ergo si homo in vita hac ad tantam caritatis perfectionem et actualitatem ascendat, quantum habuit angelus in sua ad Deum meritoria conversione, erit æqualis angelo in beatifica visione. Amplius, omnipotens, justus ac sapiens Deus, unicuique influit secundum suam dispositionem, capacitatem, dignitatem seu meritum. Perfectio autem caritatis disponit potissime, immediate et proxime ad fruitionem beatam. Ergo quo viator magis perfecte et sincere ad Deum afficitur, eo clarius ipsum cernet atque suavius eo fruetur. Adhuc autem, ut asserit Augustinus, in his quæ sunt super naturam, tota ratio operis est omnipotentia Dei agentis; visio vero Deitatis per speciem, est maxime super naturam : ergo ad eam sufficit omnipotentia Creatoris, præsertim ubi æqualem invenerit rationem sive par meritum. — Argumentum quoque Durandi ex præhabitis Bonaventuræ solvitur verbis : quoniam dispositio naturalis ad beatificam visionem habet se ut dispositio congruitatis, non ut dispositio necessitatis. Denique lumen gloriæ satis corroborat et coaptat mentem humanam, et omnipotens æquitas Dei supplet defectum naturæ. Ad hæc probanda plures possunt rationes adduci, sed non videtur necesse.

A Postremo Thomas de Argentina addit præhabitis : Quidam dixerunt, quod duo parietes erunt in cœlo, unus hominum, alius angelorum; et quod ruina angelica restaurabitur per virgines, qui cum angelis in eodem erunt pariete; et in alio pariete tot erunt Beati, quot in angelorum pariete erunt virgines ac angeli sancti. Hæc ille. — Quocirca, quum tota illa cœlestis curia sit una domus et una triumphans Ecclesia, non videtur dictum illud abjiciendum quantum ad hoc quod imagi- B natur de similitudine illa parietum, quum et in militanti Ecclesia duo populi, utpote Judæi et gentiles, instar duorum parietum in Christo lapide angulari dicantur conjuncti. *Ephes.* II, 20.

Quærunt demum hic aliqui, An tot homines salvabuntur, quot angeli perstiterunt. Ad quod ex dictis habetur partim responsio; et quid ad hoc Thomas in Scripto responderit, nunc patuit. Albertus quoque et Udalricus concordant cum præ- C habitis Thomæ verbis, quod scilicet istud certitudinaliter sciri sine revelatione non queat. Probabilius tamen fatentur, quod tot salvabuntur, quot angeli stantes manserunt : quia etsi angeli nulli peccassent, nihilo minus genus humanum fuisset creatum et pro parte salvatum. — Præterea, juxta Thomam in prima parte Summæ, (q. L, a. 3.) quo ordo angelicus exstat superior, eo plures personas continet in se; et sicut corpora cœlestia excedunt corpora inferiora in magnitudine quasi incomparabiliter, D sic angelorum multitudo dignissima excedit quasi sine comparatione inferiora in numero. Et juxta hoc plures essent angeli sancti, quam universi homines electi simul ac reprobi. Sancta vero Brigitta sibi asseruit revelatum, tot esse angelos bonos, quod quamvis homines universi qui unquam fuerunt, sunt et erunt, essent actualiter simul collecti, adhuc cuilibet eorum decem angeli possent deputari, ita quod decies plures essent angeli gloriosi quam homines cuncti simul accepti. —

Petrus etiam ait, probabilius esse quod tot homines salvabuntur quot angeli permanserunt, ut utrique in numero sint æquali.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur, **An ordines angelorum manebunt post diem judicii.**

Videtur quod sic. Primo, quia in ordine rerum ac specierum pulchritudo universi consistit : quæ post diem judicii augebitur magis quam minuetur. — Secundo, quia distinctio ordinum attenditur penes dona naturæ et gratiæ : quæ utraque manebunt
Rom. xiii, 1. in eis perpetuo. — Tertio, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, secundum Apostolum : et ordinata, imo ordinatissima, præsertim in cœlo, sine fine manebunt; sicut econtra-
Job x, 22. rio in inferno dicitur esse nullus ordo.

I Cor. xv, 24. In contrarium est illud Apostoli : Quum evacuaverit omnem Principatum et Potestatem et Dominationem.

Summ. th. 2a part. q. 42. Ad hoc respondet Albertus : In hac quæstione sunt multæ opiniones. Aliqui enim dicunt, quod quidam ordines nominantur a principatu et potestate pertinente ad viam, quemadmodum Potestates dicuntur dæmones cohibere, Virtutes miracula facere, Principatus vero regna provinciasque disponere : quorum usus non erit post diem judicii; sicque cessabunt hi ordines quoad horum usus officiorum, quamvis maneant quoad gradum naturæ ac dona gratiæ gratum facientis. Hancque positionem reputo veram, ac aliis probabiliorem. Alii nominantur ab illuminationibus gratiæ convertentibus in Deum, sive secundum caritatem, ut Seraphim ; sive secundum sapientiam, ut Cherubim ; sive secundum pacatissimam quietem, ut Throni : et illi nunquam cessabunt. Verumtamen usus Dominationum, qui est disponere quid cuique agendum sit, cessabit tunc. Usus item Archangelorum et Angelorum, qui est ma-**A**jora et minora nuntiare, tunc desinet ; custodia quoque angelorum, et purgatio, illuminatio ac perfectio quam interim impendunt ecclesiasticæ hierarchiæ ; omnia item officia ad militiam christianam spectantia. Hinc glossa Augustini super præallegata verba Apostoli dicit : Dum durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, et homines hominibus præsunt ad exercitium vel profectum. Sed universis infra receptacula sua collectis, omnis cessabit prælatio. Hæc Albertus.

B Præinductis concordat Udalricus ; et addit : Cessabit in fine prælatio ; non enim necessaria erit. Et quamvis non erunt actus hierarchici ad novorum divinorum cognitionem effectuum, attamen erit continua influentia luminis a superioribus in inferiora, per quam inferiores cognoscant rationes divinorum secretorum in lumine superiorum. Hæc Udalricus.

Denique Thomas in prima parte Summæ hæc clarius exprimens : In ordinibus q. cviii, a. 7.
(inquit) angelicis duo considerantur, puta
C distinctio graduum et exsecutio officiorum. Distinctio graduum est in angelis secundum differentiam naturæ et gratiæ : et utraque differentia perpetuo in angelis manebit. Exsecutio vero officiorum aliquo modo manebit in angelis, et aliquo modo non. Cessabit namque secundum quod officia illa ordinantur ad perducendum quosdam ad finem ; remanebit vero secundum quod convenit in ultima finis consecutione : sicut et alia sunt officia militum in pugna, et alia in triumpho. Sicque inno-**D**tescit quomodo Potestates et Principatus evacuabuntur. — Amplius, actiones unius angeli super alium, sunt pensandæ secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Quarum aliquæ sunt in nobis coordinatæ secundum habitudinem causæ atque causati ; ut dum per multas præmissas gradatim in unam devenimus conclusionem : cujus cognitio ex omnibus præmissis præcedentibus dependet, non solum quantum ad novæ scientiæ acquisitionem, sed item quoad

ejus conservationem. Cujus signum est, quod si quis oblivisceretur aliquod mediorum seu præmissarum, non haberet de conclusione illa scientiam, ordine causarum ignoto; sed fidem aut opinionem posset habere de ea. Quumque angeli inferiores rationem quorumdam divinorum operum cognoscant per lumen superiorum, non solum quantum ad novam adeptionem sed etiam conservationem scientiæ, patet quod post judicium quoque a superioribus illuminabuntur, quamvis non proficient ex tunc : sicut et homines salutem tunc consecuti, aliquam illuminationem habebunt per angelorum officia. Hæc Thomas in Summa.

Bonaventura quoque : Tripliciter, ait, unum alteri præfertur: primo, per modum excedentis tantum, ut aurum præfertur argento; secundo, per modum excedentis et influentis, ut cœlum elementis; tertio, per modum imperantis, ut dominus servo. Et ad prælationem perfectam concurrunt hæc tria, et in cœlesti sunt hierarchia inter ordines, quum ordo superior sit dignior et influens atque præcipiens ordini inferiori. Et quantum ad primum horum trium, non cessabit prælatio angelorum ad invicem, quum unus permansurus sit alio eminentior in naturalibus atque gratuitis; sed quantum ad alia duo, evacuabitur : quia non erit influentia nova superioris in inferiores, nec jussio. Hæc Bonaventura.

QUÆSTIO VIII

Postremo pro clariori horum intelligentia quæritur, **Quid sit angelus.**

Ad quod Alexander respondet : Damascenus libro secundo definit sic angelum : Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. — Pro cujus intellectu sciendum, quod duplex est definitio. Una ex genere et differentia convertibili, vel

A ex pluribus differentiis quarum unaquæque per se est in plus, tamen simul sumptæ, veniunt ad æqualitatem, seu convertibiles sunt cum definito : et talis definitio notificat esse rei substantiale, dummodo sint differentiæ veræ et essentiales. Alia est definitio qua cognoscimus substantiam per potentias, atque potentias per proprios actus : et ista notificat virtuale rei esse; talisque est præfata definitio angeli. Denique quoad hoc potest angelus notificari dupliciter, puta, in se, et in comparatione

B ad aliud. In se quoque dupliciter : primo, secundum virtualem potentiam quam habet ad cognoscendum, sicque dicitur, « substantia intellectualis »; secundo, ad movendum : et hoc rursus dupliciter. Primo, quantum ad conditionem loci, et sic dicitur, « semper mobilis »; secundo, quantum ad conditionem affectionum, sicque additur, « arbitrio libera »; et item, ad perfectionem suam, scilicet ad gratiam, hinc subditur, « gratia, non natura, immortalitatem suscipiens »; et ad exercitium

C suum, unde adjungitur, « Deo ministrans ». Qualiter autem conveniat angelo mobilitas, dictum est supra. — Differt demum p. 124 D
descriptio hæc angeli a descriptione ani- et s.
mæ rationalis, in eo quod dicitur « arbitrio », id est judicio, « libera », secundum quod aliquis potest eligere libere bonum seu malum. Quod diversimode convenit angelo et animæ : quia sine collatione atque discursu competit angelo, qui proprie intellectualis vocatur; et animæ cum discursu, quæ idcirco rationalis rite asseritur.

D Sed et esse substantiam incorpoream convenit angelo proprie magis quam animæ : quæ quamvis in se incorporea sit, corpori tamen unitur, non angelus, ad faciendum unum compositum. Dicitur etiam angelus « gratia, non natura, immortalitatem suscipiens », vel quia ex sua natura, in quantum creatura, vertibilis est in non esse, eo modo quo asserit Damascenus, quod omne ex nihilo factum et aliunde esse sortitum, est in nihil vertibile ex sua natura, ita quod si sibi ipsi relinqueretur, mox in ni-

hil redigeretur ; vel quia est quædam immortalitas, id est omnimoda immutabilitas, soli Deo plene conveniens, juxta illud
1 Tim. VI, 16. Apostoli : Qui solus habet immortalitatem. Et istam participat angelus per gratiam consummatam, id est per gloriam : quia in quantum Deo beatifice fruitur, nunquam mutatur, imo jugiter in eodem permanet actu, et in dispositione invariabiliter fixa. Unde in definitione prædicta, per gratiam designatur et gloria. Hæc Alexander.

Insuper Alexander exponens definitionem magni Dionysii de angelo traditam, scribit : Sanctus Dionysius quarto capitulo libri de Divinis nominibus, definit angelum, dicens : Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum purum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, recipiens totam (si justum est dicere) speciositatem bene formatæ deiformitatis, et pure declarans in se ipso, sicut possibile est, bonitatem quæ in abditis est. — Dicitur itaque angelus « imago Dei », extense sumendo imaginem, pro eo quod est ab alio, et est similitudo ipsius. (Qualiter autem angelus et anima diversimode dicantur imago Dei, et
Cf. t. XIX, p. 252 D'. quid magis proprie, dictum est super primum.) Ad actum enim intelligendi exigitur primo, quod sit essentia aliqua potens intelligere : et quantum ad hoc, angelus habet rationem imaginis. Requiritur quoque lumen, quo effective intelligit : sicque angelus appellatur « manifestatio occulti luminis ». Exigitur item quo intelligit formaliter, utpote species recepta ab intelligente : et quantum ad hoc, dicitur « speculum ». Quemadmodum enim in speculo recipiuntur atque resultant species rerum sensibiles, ita in angelo species intelligibiles. Qui dicitur speculum lucidissimum, ad differentiam animæ, quæ post originalis peccati contractionem, propter venialia sua assidua, saltem quotidiana, non potest lucidissimum speculum nuncupari. Quo contra angelus dicitur speculum « splendidissimum ». Per sequentia vero verba

A removetur triplex maculæ genus ab angelo. Nam speculum potest sordidum esse : primo, quia in se maculam habet, ad quod removendum ab angelo, dicitur speculum « immaculatum » ; vel quia in se recipit maculam ab extrinseco : et hoc dupliciter. Primo, quia res sordida adjungitur ei ; secundo, quia rei sordidæ jungitur. Removetur ergo ab angelo peccatum originale, quum dicitur « immaculatum » ; et actuale, quum dicitur « incontaminatum » et « incoinquinatum » : quia actuale pecca-
B tum potest esse in anima aut ex contaminatione, aut ex coinquinatione. Hæc Alexander.

Bonaventura quoque : Describitur, inquit, angelus a Damasceno, quantum ad substantiam, quantum ad virtutem, quantum ad operationem, et quantum ad durationem. Substantia angeli tangitur, quum dicitur quod « angelus est substantia incorporea ». Quumque additur, « intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera », tangitur triplex virtus angelica, scilicet, cognitiva,
C operativa, imperativa : cognitiva, quum dicitur, « intellectualis » ; operativa, quum subditur, « semper mobilis », quoniam angelus potest sine fatigatione incessabiliter operari ; imperativa, dum sequitur, « arbitrio libera » : quam virtutem angeli non oportet realiter ab aliis prædictis distingui. Operatio tangitur, quum subditur, « Deo ministrans » ; duratio, dum subditur, « gratia immortalitatem suscipiens » : ubi per gratiam non intelligitur aliquis habitus gratis datus, sed gratuita influen-
D tia Dei.

Sanctus autem Dionysius definit angelum, non solum quantum ad esse naturæ, sed etiam quantum ad bene esse. Ideo notificatur hic angelus in quantum habet in se Dei imaginem per naturam, et in quantum habet similitudinem Dei per gratiam, atque in quantum habet deiformitatem per gloriam. Ratio autem imaginis exprimitur quantum ad duo, videlicet, quantum ad illud quod sursum est, et quantum ad id quod deorsum. Primum tangitur quum di-

citur, « Angelus est imago Dei »; secundum, quum subdit, « manifestatio occulti luminis ». Imago enim est Dei, in quantum capax est ejus, et particeps esse potest; manifestatio quoque est luminis, quoniam illuminationes quas desuper accipit, inferioribus tradit. — Conformiter quantum ad similitudinem gratiæ describitur quantum ad duplicem respectum, hoc est, ad sursum per operationem, et ad deorsum per privationem. Primum tangitur ibi, « speculum clarum, splendidissimum » : ubi notatur, quod gratia desursum veniens, naturam conservat, decorat atque consummat : et quantum ad hæc tria dicit : speculum clarum, splendidissimum. Comparatio demum ad id quod deorsum est notatur, quum dicitur, « immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum » : per quæ tria removet triplicem fœditatem ab angelo, gratiæ repugnantem. Primo, fœditatem activam *, quæ est fœditas actualis peccati, quum ait, immaculatum. Secundo, fœditatem advenientem, quæ est fœditas venialis peccati, quum subjungitur, incontaminatum. Tertio, fœditatem contractam, quæ est originalis peccati, quum additur, incoinquinatum. — Similiter deiformitas gloriæ tangitur secundum duplicem comparationem, scilicet, ad id quod sursum est, et ad id quod deorsum. Ad sursum, quum dicitur, « suscipiens sicut conveniens est (seu quantum possibile est), totam speciositatem boniformitatis et deiformitatis ». Comparatione namque ad Deum deiformis efficitur, dum speciositatem a Deo sortitur. Comparatio quoque ad deorsum notatur, quum sequitur, « et in se resplendere faciens bonitatem silentii quod est in abditis » : quod est dum refulgentiam divinæ bonitatis quam ipse habet, inferioribus manifestat. Quam vocat silentium, quoniam nemo intime Deo conjungitur, quin quietetur in ipso, et strepitus quiescat exterior : ideo vocat silentium in abditis. — Hæc Bonaventura.

* actam

Summ. th. 2a part. q. 6.

Insuper Albertus : Definitio (ait) Damasceni data est de bonis angelis in communi, secundum quod ab optimo Creatore ad esse deducti sunt, et juxta causam finalem a Creatore intentam; et notificat angelum quantum ad esse et posse ac nosse. In qua definitione « intellectualis » ponitur pro differentia, prout intellectuale radicatur in essentia, non prout dicitur a potentia consequente essentiam. Dicitur etiam angelus « substantia semper mobilis », quia secundum intellectum et appetitum indesinenter movetur in Deum. Quæ et « arbitrio libera » nominatur, ad differentiam potentiæ naturalis, quæ necessario determinatur ad unum. Nec obstat quod non potest peccare, quum posse peccare sit impotentiæ, nec est libertas, neque pars libertatis. Verum in hoc consistit libertas confirmatorum in bono, quod sine coactione et obligatione ad aliquid alterum, volunt bonum hoc quod volunt; libertas vero obstinatorum in malo, consistit in hoc quod sine coactione volunt et eligunt malum ex pertinacia et obduratione propriæ voluntatis. — Sciendum quoque quod corporeum dupliciter dicitur. Primo, a forma quantitativa corporis quæ per essentiam est in corpore : quæ est, esse longum, latum, profundum. Sicque angelus et anima rationalis sunt simpliciter substantiæ incorporeæ. Secundo, a proprietate corpus consequente, quæ est localitas : nempe ex hoc quod corpus longitudine, latitudine et profunditate determinatum est, circumscribitur loco. Et juxta hanc proprietatem, angelus et anima similitudinarie appellantur corporei, quum sint terminati, non infiniti : imo ad omnem situm terminatur eorum essentia, quum nihil eorum sit extra terminos suæ essentiæ. — Dicitur item angelus natura mortalis, quia de se ad nihilum tenderet, nisi a Creatore conservaretur; et quia aliquo modo compositus est, utpote ex *quo est* et *quod est*, seu actu et potentia. Juxta quem modum loquendi Plato in primo Timæi inducit Deum altissimum diis sub se constitutis loquentem : O dii deorum! quorum opifex idemque pater ego. Opera siquidem mea vos estis,

natura dissolubilia, me tamen ita volente A indissolubilia. Omne enim quod conjunctum est, natura dissolubile est; sed voluntas mea est major nexu vestro.

Postremo B. Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus non intendit angelum definire vera et essentiali definitione; sed ex boniformitate angeli intendit ostendere, quod in angelo non est malum, quemadmodum ante ostendit, quod malum non est aliquid exsistentium, nec aliquid in exsistentibus. Dicitur autem angelus « speculum purum » puritate naturæ, « claris- B simum » perspicacitate intellectualis essentiæ, quasi in profundo suo recipiens boniformitates lucis divinæ, « incontaminatum », id est alienum a terreneitatis ac materialitatis contagione, « incoinquinatum » labe originalis peccati, et « immaculatum » per carentiam actualis peccati. — Hæc Albertus.

Has insuper angeli descriptiones Udalricus quoque in Summa sua, libro quarto, exponit : Angelus, inquiens, est « substantia », non solum a substando, sed etiam a C subsistendo, « intellectualis » essentialiter sive totaliter, non secundum partem ut anima, « semper mobilis » motu de quo asserit Damascenus, quod omne creatum vertibile est in nihil, et motu per tempora, non per loca, ut loquitur Augustinus, motu quoque circulari et recto atque obliquo, per contemplationem, ut quarto capitulo de Divinis nominibus sanctus testatur Dionysius, « arbitrio libera », quoniam habet intellectum et voluntatem, quæ duo complent liberum arbitrium, « incorporea » : D non enim est corpus, sed spiritus; nec virtus corporalis, quum sit substantia; nec virtus in corpore, quum sit pure intellectualis.

Porro secundum divinum Dionysium, angelus est « Dei imago » (imo ut in Ezechiele asseritur, ipse est signaculum seu sigillum similitudinis : sigillum quippe seu signaculum, impressam sibi habet exemplaris figuram; unde et homo in Ecclesiastico dicitur secundum Deum vestitus virtute imaginis); « speculum » quoque « luminosum » (speculum namque est diaphanum, et ex natura sua luminosum; sed tamen terminatum per aliquid opacum : propter quod figura ei impressa non transit, imo reducitur ad visum inspicientis. Et significat intellectum possibilem angeli : qui intellectus est luminosus in quantum intellectus; sed in quantum possibilis, occumbit a lumine et tendit ad tenebrositatem), « purum » a materia et materialibus, clarum per informationem intellectus agentis, clarius per lumen gratiæ informantis lumen naturæ, « clarissimum » per lumen gloriæ perficientis utrumque. Hinc in libro de Motu cordis, habetur quod angelus est substantia illuminationum quæ sunt a primo, prima relatione receptiva : quia videlicet instar speculi habet in se dispositionem ad suscipiendum immediate a Deo, saltem in multis, illuminationes a Creatore, a quo solo scientiam sibi innatam lucemque gratiæ et lumen gloriæ est sortitus; et ita immediate ac primo ad conditorem suum refertur, reducitur atque convertitur, tanquam ad causam efficientem, exemplarem et finalem. Unde et « manifestatio occulti luminis » perhibetur, quoniam incomprehensibile increatumque lumen in ipso resplendet ac repræsentatur. Anima vero rationalis est substantia, illuminationum quæ sunt a Deo, secunda relatione perceptiva, sicut inferius exponetur. — Hæc Udalricus.

De Divin. nom. c. IV.

Ezech. XXVIII, 12.

Eccli. XVII, 2.

DISTINCTIO X

A. *An omnes spiritus cœlestes mittantur : et ponit duas opiniones, et auctoritates quibus innituntur.*

HOC etiam investigandum est, utrum omnes illi cœlestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illa multitudine esse, qui foras pro officio exeunt; alios, qui intus semper adsistunt, sicut scriptum est in Daniele : Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia adsistebant ei. Item Dionysius in Hierarchia, quæ sacer principatus dicitur, de prælatione spirituum ait : Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quæ præeminent, usum exterioris officii nunquam habent. His auctoritatibus innituntur qui angelos mitti nisi inferiores infitiantur.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. v, c. 33. *Dan.* VII, 10. De Cœlest. hier. c. VII. Gregor. in Evang. Hom. XXXIV, n. 12.

B. *Objectio contra illos.*

Quibus objicitur quod Isaias ait, Volavit ad me unus de Seraphim : qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait : Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi. His testimoniis asserunt quidam, omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri, si etiam superiores mittantur, quum et ille qui creator est omnium, ad hæc inferiora descenderit.

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 6. *Is.* VI, 6. *Hebr.* I, 14.

C. *Quæstio : si omnes mittuntur, cur unus tantum ordo nomine Angelorum censetur.*

Hic oritur quæstio : si omnes mittuntur et nuntii Dei exsistunt, quare unus tantum inter novem ordines, Angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt, omnes quidem mitti, sed alios sæpius et quasi ex officio injuncto, qui proprie Angeli vel Archangeli nominantur; alios vero rarius mitti, scilicet majores, causa extra communem dispensationem oborta : qui quum Angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde in Psalmo, Qui facit angelos suos spiritus : quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando angeli, id est nuntii, fiunt.

Hugo, de Sacram. lib. I, p. v, c. 33. *Ps.* CIII, 4.

D. *Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael, de superiori ordine fuisse; sed sunt nomina spirituum, et non ordinum.*

Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael, de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur, quis ut Deus? Gabriel, fortitudo Dei; Raphael, medicina Dei. Nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum. Et dicunt quidam, singulum horum

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 6. Gregor. op. cit. n. 9.

unius proprie ac singulariter spiritus esse nomen; alii vero, non unius singulariter et determinate, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen, secundum qualitatem eorum ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur : sicut et dæmonum quædam nomina sunt quæ quidam putant esse unius propria, alii vero pluribus communia. Diabolus quippe, qui Græce ita vocatur, et criminator interpretatur, vel deorsum fluens, Hebraice dicitur Satan, id est adversarius; dicitur et Belial, id est apostata et absque jugo; dicitur etiam Leviathan, id est additamentum eorum : et alia plura reperies nomina quæ vel unius spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

E. *Quomodo determinent prædictas auctoritates, quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti.*

Qui autem omnes angelos mitti asserunt, præmissas auctoritates, Danielis scilicet et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo adsistere, et ab intimis nunquam recedere : non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt; neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei præsentiæ et contemplationi semper adsistunt : quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

F. *Quos alii dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari.*

Hugo, de Sacram. lib. I, p. V, c. 33.

Alii vero dicunt, tres ordines supremos, scilicet Seraphim, Cherubim, et Thronos, ita Creatori adsistere, quod ad exteriora non exeunt; inferiores autem tres ad exteriora mitti; tres vero medios inter utrosque consistere, non modo dignitate vel loco, sed etiam officio : quia præceptum divinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque quum supremi mediis, et medii imis, atque hi hominibus præceptum Dei nuntient, merito omnes Angeli nominari debent. Et ob id forte Apostolus ait, omnes spiritus administratores esse Filii, et mitti in ministerium. Vel per *omnes*, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud vero quod Isaias ait, per verba Dionysii determinant, dicentes : Hi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum quorum gerunt officium. Unde dicunt, illum angelum qui missus est ad Isaiam ut mundaret et incenderet labia Prophetæ, fuisse de ordine inferiorum; sed ideo dictus est fore de Seraphim, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiæ.

Id. Summa Sent. tract. II, c. 6. De Cœlest. hier. c. XIII.

SUMMA

DISTINCTIONIS DECIMÆ

In hac distinctione inquiritur, an omnes spiritus cœlestes seu singulorum ordinum personæ, ad exteriora agenda mittantur. Et circa hoc Magister procedit scholastice, arguendo pro parte utraque, caute tamen aliorum responsiones narrando, non ex proprio quidquam temere asserendo. Et ea quæ scribit, potissime sumpta sunt ex homilia B. Gregorii quæ in festo legitur beatissimi Michaelis.

QUÆSTIO PRIMA

Circa hanc diversi varias movent quæstiones, videlicet : an omnes angeli sancti ministrent seu ad exteriora mittantur, an omnes adsistant ; et rursus, an iidem ministrent et adsistant ; itemque, qui ministrent, et qui adsistant. Verum quum istæ condependeant quæstiones, de omnibus facio unam hanc : **Utrum omnes angelici spiritus ministrent seu in ministerium mittantur.**

Videtur quod sic. Primo, quia Apostolus
Hebr. i, 14. ait : Nonne omnes administratorii spiritus sunt, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? — Secun-
Is. vi, 6. do, quoniam Isaias ait, Volavit ad me unus de Seraphim : qui est ordo supremus. Si ergo mittuntur de illo, magis de quolibet ordine inferiori. — Tertio, divinæ et increatæ personæ, Filius et Spiritus Sanctus,
Matth. xx, 28. missi sunt, et Filius ministravit, qui etiam secundum naturam assumptam, propter hypostaticam ejus cum Verbo unionem, cunctis angelis exstat sublimior ; et ipsæ divinæ personæ in infinitum cuncta transcendunt creata : multo igitur plus etiam summis angelis convenit ministrare ac mitti. — Quarto, angeli ex caritate, dignatione et humilitate nobis ministrant ministerio dignitatis, administrationis atque prælationis : quod superioritati non derogat, sed quanto sunt superiores, tanto abundantiori caritate, dignatione et humilitate sunt pleni : ergo supremis potissime competit ministrare. — Quinto, servi boni et humiles suo se domino libenter conformant, et ejus sectantur vestigia et exempla. Quum igitur universi angeli videant suum creatorem, Deum ac dominum se tantum humiliasse, quod missus venit et servivit hominibus, videtur quod eum in hoc passim sequantur. Quis enim baronum aut militum non libenter ministret vulgari plebi ad mensam, si videat ipsummet re-
Hebr. i, 1-14. gem id agere? — Sexto, ad Hebræos pro-
A bat Apostolus excellentiam Filii Dei super angelos universos, quod angeli omnes Dei exsistunt ministri, Christus vero est heres et filius naturalis : quæ probatio non haberet processum, nisi omnes veraciter ministrarent ac mitterentur. — Septimo, Michael appellatur præpositus paradisi : nihilo minus mittitur, ut Daniel insinuat. *Dan.* x, 13.

Econtra videtur quod omnes adsistant. Primo, quoniam Raphael, qui missus fuit ad Tobiam, disserit : Ego sum Raphael, *Tob.* xii, 15.
unus de septem qui adstamus ante Deum.
B Sed ante Deum adstare seu stare, est Deo adsistere. — Ex eodem arguitur sic secundo : In verbis illis, per septenarium numerum universitas designata est angelorum, quemadmodum in Apocalypsi, quo dicitur : Gratia vobis et pax a Deo, et a *Apoc.* i, 4.
septem spiritibus qui in conspectu throni ejus sunt. Ergo universi adsistunt. Quid enim est Deo adsistere, nisi in conspectu throni ejus esse et stare? — Tertio, regi adsistere, est præsentem ejus vultum conspicere. Sed de angelis infimi chori, qui
C hominum sunt custodes, Christus fatetur :
Angeli eorum in cœlo semper vident fa- *Matth.* xviii, 10.
ciem Patris mei. — Quarto, in Job habetur : Factum est quadam die, quum adsi- *Job* i, 6.
sterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos etiam Satan. Ergo et angelus malus Deo adsistit : multo magis quilibet angelus bonus. Gregorius quoque testatur : Adsistunt, qui intima contemplatione fruuntur. Sed hoc angelis convenit universis.

In contrarium est doctrina divini Dio- *De Cœlest. hier.* c. vi, vii.
nysii in Cœlesti hierarchia ; et quod Daniel
D ait, Millia millium ministrabant ei, et de- *Dan.* vii, 10.
cies millies centena millia adsistebant ei : quocirca fatetur Gregorius, Alii sunt qui adsistunt, et alii qui ministrant.

Circa hæc multa interrogat Alexander. Primo, an angeli a solo Deo mittantur. Videtur quod sic : quia omnes sunt ministratorii spiritus Dei, non unus alterius. — Respondet : A solo Deo est missio angelorum auctoritative. Unus vero ab alio mittitur auctoritate et commissione divi-

Zach. II, 3, 4. na, juxta illud Zachariæ : Angelus qui loquebatur in me, egrediebatur, et alius angelus egrediebatur in occursum ejus, et dixit : Curre et loquere ad puerum istum. Circa quod ait Gregorius : Quum angelus ait ad angelum, Curre; dubium non est quin angelus angelum mittat, superior inferiorem. Hinc dixit : In conspectu Conditoris angelica ministeria ordinata sunt, ut communi felicitate beatitudinis opificem suum videntes gaudeant, quum pro communi dispositione dignitatis alii aliis subministrant. Sic namque et in regno terreno superior officiatus mittit inferiorem. Hæc Alexander.

Secundo quærit, utrum tam boni quam mali angeli mittantur a Deo. Respondet quod imo. Quod quum certum sit de angelis bonis, probat hoc idem de angelis malis per id quod tertio Regum legitur III Reg. XXII, 22. Deus dixisse angelo malo : Vade, egredere, Ps. LXXVII, 49. et fac ita. Atque in Psalmo : Immissiones per angelos malos. Verumtamen in tali missione alia est intentio Dei mittentis, alia Satanæ missi : cujus malitia utitur Deus in bonum, qui de malis elicit multa bona. — Hæc Alexander. Qui in hujus Exod. XII, 29. quæstionis solutione concedit primogenita Ægyptiorum ab angelis malis percussa. p. 432 D. De qua re aliter dictum est supra.

Tertio quærit, utrum angeli mittantur de quolibet ordine. Ad quod nihil assertorie dicit determinando, sed recitatorie tantum, sicut in littera respondet Magister : Ex hoc, inquiens, quod ait Gregorius, Utrum per se hæc faciant superiores angeli, an per subjecta agmina, nos affirmare non audemus quod certis testimoniis non probatur; inde accepit Magister, quod duplicem ponit opinionem : unam dicentium, quod omnes, de quolibet sint choro, immediate mittantur; aliam, quod superiores angeli nuntiant angelis inferioribus, et illi hominibus : ideo inferiores per se mitti dicuntur. — Atque ad illud Gregorii, Hi qui præeminent, usum officii exterioris non habent, respondent illi qui dicunt omnes mitti, faciendo vim in hoc quod ait,

A « exterioris officii » : quia est quoddam officium exterius ad quod deputati sunt angeli inferiores ac medii, ut nuntiare, punire; aliud est officium interius, ut purgare, illuminare, ad quod deputati sunt angeli de ordine superiori, ut purgatio Isaiæ facta ministerio Seraphim. Similiter Is. VI, 6, 7. quum dicitur, Millia millium ministrabant Dan. VII, 10. ei, etc., non datur intelligi, quod qui adsistunt non ministrent, aut econverso; sed quod omnium sit duplex officium, scilicet ministrare atque adsistere.

B Quarto quærit, ad quid principaliter mittantur. Respondet, quod ad complendum divinæ beneplacitum voluntatis; deinde propter electorum salutem, juxta illud Apostoli : In ministerium missi propter Hebr. I, 14. eos qui hereditatem capiunt salutis. — Quinto sciscitatur, utrum singuli mittantur ad determinata officia adimplenda, an singuli indifferenter ad omnia. Respondet : Videtur dicendum, quod singuli sint prompti ad omnia officia peragenda. Sed quoniam quædam sunt propter appropriationem C quorumdam, apparet quod illi mittantur ad illa frequentius : et si qui alii de alio choro ad illa mittuntur, accipiunt quoad hoc denominationem ipsorum. — Hæc Alexander.

Porro Bonaventura primo hic quærit, utrum angeli mittantur ad homines. Et respondet : Angeli absque dubio mittuntur ad homines. Et quamvis hujus possint rationes plurimæ assignari, una tamen potissima ex lege sumitur caritatis. Hæc enim missio concordat caritati divinæ, caritati angelicæ, et caritati humanæ. D Caritati divinæ : quia in hoc manifestatur bonitas Dei, et quantum nostram amet salutem, quod nobilissimos spiritus illos qui ei intima caritate junguntur, et ipso beatissime perfruuntur, dirigit ac transmittit ad procurandam nostram salutem. Competit quoque caritati angelicæ. Est enim caritatis ardentis, maxime desiderare aliorum salutem. Propter quod Isaias Domino dixit : Ecce ego, mitte me. Quumque angeli Is. VI, 8. valeant nos juvare, et videant nos pericli-

tari, et suo auxilio maxime indigere, malosque angelos indesinenter nos impugnare; ideo eorum caritati concordat et convenit, ut suo ad nos adventu nos adjuvent. Convenit etiam caritati humanæ, quæ quum parvula sit in statu præsenti, indiget foveri, nutriri et excitari : et quoniam angeli sunt concives hominibus, quum non sint eis juncti per specificam similitudinem naturæ, quæ excitat ad amorem, oportet eos nobis nunc jungi per obsequium beneficentiæ suæ, ut sic eorum validius accendamur amore. Hæc Bonaventura.

Qui quærit secundo, an omnium angelorum sit mitti. Respondet : sicut ait Magister in littera, quidam dixerunt, quod soli angeli ultimæ hierarchiæ mittuntur ad nos : quod B. Dionysium dicunt sensisse. Apostolum vero ad Hebræos dicunt solum de angelis hierarchiæ infimæ esse locutum, utendo distributione accommoda. Sed quia non consonat hoc intentioni Apostoli intendentis probare Christum esse cunctis angelis altiorem, alii dicunt, quod universi mittuntur; nec esse hoc contra Dionysium, qui idcirco dicit angelos superiores non mitti, quia non mittuntur ita frequenter, nec pro communioribus causis, aut quia non ex proprio officio convenit eis mitti, ut angelis infimæ hierarchiæ. Sed quia expositio ista est valde extranea, quum S. Dionysius dicat, quod angeli superiores usum exterioris officii nunquam habent, et indubitanter credendum est vera esse verba tam Apostoli quam divini Dionysii ejus discipuli; idcirco est positio tertia, per distinctionem salvans utrumque, et dicens, quod duplex est missio. Una exterior, ad nos : quæ non competit superiorum agminibus ordinum. Alia interior, ad angelos, sed propter nos. Sicque mitti competit omnibus angelis, quia superiores mittuntur a Deo ad medios, et medii ad infimos, dum revelando eis quæ nobis expediunt, purgant atque illuminant infimos : quod totum est propter nos. Hinc signanter dixit Apostolus, Missi propter eos; non inquit, Missi ad eos. — Missio

Hebr. 1, 14.

A autem Unigeniti Dei fuit ad redimendum et salvandum : quæ missio tantæ est excellentiæ, quod angelis non potuit convenire. Idcirco non sequitur instantia ista facta de Filii missione.

Itaque universi angeli multipliciter nos juvant, protegunt et succurrunt immediate aut mediate, revelationes ministrando, orationesque nostras Deo assidue offerendo. Nam superiores simul cum inferioribus pro nobis Altissimum interpellant, et nostras orationes ei exponunt, non ut B instruant Deum, sed ut nostras orationes imperfectas et tepidas igneis suis affectibus reddant Deo acceptas, quemadmodum advocati ornatis eloquiis aliorum causam tuentur; sicque etiam ad suorum ordinum instaurationem cooperantur, et caritatis legem pietatisque curam implent in nobis. — Hæc idem.

Insuper quærit hic idem Doctor alia quædam, ad quæ quamvis ex præhabitis innotescat solutio, attamen quoniam circa ea tangit quædam non habita, breviter C tangam ea.

Itaque sciscitatur, ad quid angelus mittatur; et primo, an ad inflammandum affectum. Et respondet : Affectum nostrum ab aliquo inflammari contingit dupliciter. Primo, tanquam a principali agente, et directe imprimente seu efficiente : et ita non potest ab angelo inflammari. Secundo, tanquam a causa excitante et disponente : et sic potest. — Huic veræ responsioni addit Bonaventura : Primo modo dixerunt quidam philosophi affectum nostrum ab D intelligentia inflammari. Dixerunt namque quod anima esset instrumentum intelligentiæ, et quod intelligentia influeret super animam, sicut agens super instrumentum. Unde dixerunt, quod anima triplicem habet operationem, videlicet, animalem, intellectualem, et divinam : animalem ex se, intellectualem ex influentia angelica, divinam ex divino influxu. Hæc Bonaventura.

Quocirca sciendum, quod ea quæ dicit posuisse philosophos, ipsi philosophi pro-

tulerunt de anima nobili, id est cœlesti : A quia cœlestia corpora esse animata asseruerunt, ut evidenter patet in libro de Causis, et in Elementatione theologica Procli Platonici. Avicenna vero et Algazel, dicentes animas humanas ab intelligentia ultima esse creatas, etiam fassi sunt eas posse directe illuminari et accendi ab illa tanquam a creatore : quod prorsus hæreticum est. Nihilo minus ad pium intellectum potest concedi, quod et anima rationalis in hac vita triplicem habeat actionem, utpote : animalem ex se, in quantum corpus B informat; intellectualem, in quantum lumen suum naturale ab angelo confortatur, ac modis præhabitis illustratur; et divinam, in quantum a Creatore per supernaturalia dona accenditur, elevatur, atque in Deum quodammodo transformatur.

Quarto investigat, an anima ab angelo illuminetur. Respondet : Animam quoad superiorem rationis portionem illuminare, solius est Dei, ut frequenter Augustinus ostendit; quamvis quidam non intelligentes totius veritatis principium, aliud po- C suerunt, scilicet intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum, sed illuminari ac perfici ab eodem per medium intelligentiæ lumen : quod exstat hæreticum. Hinc tractatores catholici animam nostram quantum ad partem rationis inferiorem, posuerunt ab angelis per eorum revelationes illuminari. Quod tripliciter potest intelligi : primo, per modum luminis irradiantis; secundo, per modum speculi offerentis; tertio, per modum linguæ vivaciter exprimentis : qui modus intelligibi- D lior esse videtur, ita quod angelus illuminat mentem, non lumen infundendo, nec solum offerendo instar objecti aut speculi, sed etiam vivaciter excitando, ut doctor exterior. Hæc Bonaventura.

Cujus verba ex præhabitis patent, ita quod Deo est proprium, animam quoad superioris rationis suæ portionem, qua intendit æternis, illuminare directe, producendo in ea lumen naturæ vel gratiæ aut gloriæ : imo hæc habet a Deo immediate, et potest immediate in solo Deo beatificari, et in præsenti per donum sapientiæ illustrari, similiter per donum intellectus, consilii atque scientiæ. Nihilo minus potest ab angelo præfatis modis hierarchice purgari, illuminari ac perfici.

Præterea Thomas ad quæstionem hanc, an angeli omnes adsistant, respondet : Adsistere in angelis dicitur ad similitudinem horum qui regibus terræ adsistunt; quibus adsistere perhibentur qui circa eos sunt. Quumque B. Dionysius dicat primæ De Cœlest. hierarchiæ proprium esse ut sic circa hier. c. vii. Deum sint ejus agmina, tanquam in ejus vestibulis collocata, ei dumtaxat convenit Deo adsistere, in quantum immediate ab ipso capax est illuminationum in ipsa luminis divini simplicitate, ut supra exposi- p. 480 B', tum est. Inferiores vero illuminationes seu 481 D. cognitiones accipiunt ex ipso lumine jam diviso, et ad particularia applicato : ideo non dicuntur circa Deum esse seu ei adsistere. Verumtamen omnes immediate uniti sunt Deo ut beatificanti objecto, et quantum ad multa quæ immediate cognoscunt in eo : non tamen omnia cernunt in ipso. — Rursus, tripliciter dicitur quis Deum intime contemplari. Primo, per hoc quod ejus consideratio ad exteriora sensibilia non distrahitur : et sic omnes angeli boni ac mali Deum intime contemplantur, quia a sensibilibus aut sensu non sumunt rerum notitiam. Secundo, per hoc quod non indigent exteriori similitudine in qua Deum contemplentur, quæ similitudo sit extra Dei essentiam; sed eum vident in sua essentia : sicque eum intime conspiciunt universi Beati, non autem mali angeli. Tertio, per hoc quod non tantum vident Dei essentiam, sed ipsam quodammodo penetrantes, in ipsa conspiciunt suorum effectuum rationes : sicque intime contemplari, est proprie adsistere, et soli supremæ convenit hierarchiæ. Secundum alios vero modos dicitur adsistere secundum quid, non simpliciter. Hæc Thomas in Scripto.

Denique de hoc, an omnes angeli in mi-

nisterium mittantur, loquitur in eodem : Hanc quæstionem movet Gregorius, et indeterminatam relinquit. Quidam vero dicunt, aliquos angelos ex officio ad ministerium deputari, videlicet angelos inferiores; attamen aliqua causa speciali extra communem dispensationem seu administrationem exorta, superiores quoque in ministerium mitti. Sed hoc necessarium non videtur, quoniam ad quantumcumque magna nuntianda seu exsequenda inferiores sufficiunt ordines. Et iterum, quamvis talia fiant præter communem cursum naturæ, non tamen fiunt præter ordinem gratiæ, secundum quem attenditur distinctio ordinum.

Hinc secundum Dionysium respondendum, quod superiores angeli nunquam immediate circa nos ministerium habent. Cujus ratio ex tribus accipi potest. Primo, ex dispositione divinæ sapientiæ, cujus ordinatione vel lege sancitum est ut a superioribus in ultima per media actiones perveniant, ut sit ordinata connexio in partibus universi, et nulli sua auferatur nobilitas, quæ consistit in hoc quod quodammodo causa est inferiorum quantum ad aliquid. Secundo, ex parte illuminationum. Quemadmodum enim in actionibus corporalibus requiritur proportio inter agens et patiens, quod præcipue in sensibus patet, quia ab excellenti sensibili corrumpuntur; ita est et in intellectualibus. Propter quod intellectus hebes ad subtilissimas veritates non pertingit. Quumque lumen intellectuale in supremis angelis simplicissimum universalissimumque consistat, non est proportionatum intellectui nostro, nisi prius contrahatur et determinetur in inferioribus angelis, qui minoris sunt simplicitatis. Tertio, ex parte actionum quas circa nos exercent. Quum enim actiones ministerii sint particulares et circa particularia, oportet quod earum exsecutio sit per formas maxime particulares atque contractas. Et hæ sunt formæ quæ in angelis inferiorum sunt ordinum : idcirco spectat ad eos ministeriorum exsecutio divinorum. — Hinc quoque philosophi posuerunt motores orbium duplices, puta : conjunctos, quos vocabant orbium animas; quorum conceptiones sunt determinatæ et particularizatæ : quos etiam Avicenna vocat angelos ministrantes. Alios vero separatos, quos intelligentias nominant; in quibus sunt formæ simplices et universales : quos Avicenna appellat angelos adsistentes.

Unde constat quod ista positio rationabilior sit : tum quia sanctus et divinus Dionysius, apostoli Pauli discipulus, tradidit eam, qui et Apostoli visiones creditur conscripsisse, et ipsum Apostolum frequenter allegat ac tanquam auctorem inducit, et sicut tertiodecimo Cœlestis hierarchiæ capitulo innuit, ista positio fuit vulgata tempore primitivæ Ecclesiæ; tum quoniam dictis meliorum philosophorum plus consonat, ut accipiamus ab eis ea quæ fidei non repugnant, aliis resecatis. *De Cœlest. hier. c. VI; de Divin. nom. c. II, IV.*

Porro objectionem ex Isaia inductam de Seraphim, B. Dionysius tertiodecimo Cœlestis hierarchiæ capitulo solvit dupliciter. Primo, quod angelus missus ad purgandum labia Isaiæ, fuit de ordine inferiori, et dictus est Seraphim æquivoce, quoniam venerat purgare per ignem ardentem. Secundo, quod vere fuit de ordine Seraphim. Non tamen angelus ille qui visionem revelavit Isaiæ fuit de superiori ordine : imo is fuit de ordine inferiori. Sed quum virtus hierarchica quæ est in inferioribus angelis, sit primo a Deo, et consequenter a superioribus angelis in inferiores descendens, angelus visionem formans, reduxit Prophetam non solum in cognitionem virtutis immediate agentis, sed etiam virtutis divinæ : unde ostendit Dominum super solium sedentem. Et per consequens duxit in notitiam supremarum virtutum : unde ostendit Seraphim stantia circa thronum. Et ostendit virtutem purgativam ab eis per angelos inferiores usque in homines devenire, per hoc quod Seraphim videbatur ad eum volare. Et ponit exemplum de sacerdote qui absolvit ex potestate a pon- *Is. VI, 6, 7. Ibid. 1. Ibid. 2. Ibid. 6.*

tifice descendente, ac si diceret : Pontifex te absolvit, qui mihi tradidit potestatem te absolvendi. Sic et angelus ostendit Seraphim purgantem, quoniam ipse in virtute illius purgabat. — Conformiter, omnes angeli dicuntur administratorii spiritus, in quantum inferiores virtute superiorum ministerium exsequuntur. Potest quoque dici, quod Apostolus probare intendit præeminentiam novæ legis ad veterem, per excellentiam Christi, qui novam contulit legem, ad angelos, per quos lex vetus est tradita. Propterea loquitur de angelis ultimi ordinis, per quos data est lex. — Hæc Thomas ibidem.

Insuper ad hoc, an universi angeli ordinum mediæ hierarchiæ mittantur, respondet : Quidam dicunt, angelos primæ hierarchiæ nullatenus mitti, angelos autem infimæ hierarchiæ mitti ad homines, angelos vero mediæ hierarchiæ mitti ad illos de tertia. Et tangitur opinio ista in littera. Sed non videtur conveniens, quia secundum eam non esset differentia inter hierarchiam primam ac mediam. Non enim potest intelligi missio angeli ad angelum nisi per hoc quod unus illuminat alium : sed sicut illuminat media ultimam, sic prima secundam. Rursus, opinio illa dictis Sanctorum non consonat, qui adscribunt angelis hierarchiæ secundæ actus qui in exsecutione ministerii exterioris complentur, ut miracula facere, dæmonesque arcere.

Hinc sequendo rationes nominum in sacra nobis pagina traditorum, ex quibus oportet colligere proprietates atque officia ordinum, prout a Dionysio assignantur, dicimus quod duo ultimi ordines mediæ hierarchiæ, videlicet Potestates et Virtutes, in ministerium extra mittuntur ; quod ordini Dominationum non competit, sed dirigere omnes ordines inferiores in ministeriis suis : hoc quippe spectat ad dignitatem domini, actiones inferiorum ad nutum dirigere, eorumque actibus non misceri. Hinc ordo Virtutum est supremus inter eos qui mittuntur, quasi pertingens ad ul-

De Cœlest. hier. c. VII-IX.

A timum in divinis ministeriis : quod nomini competit, quia virtus est ultimum in re de potentia, ut dicitur primo Cœli. — Sicque sex ordines ministrant, et tres proprie adsistunt. Inter quos ordo Dominationum quasi medio modo se habet ; tamen ad ministrativam pertinet dispositionem, in quantum præcipit ministrantibus, et ostendit eis quid agant. Ordo vero Potestatum actum sortitur circa ea quæ pertinent ad tranquillitatem totius universi, in quantum habet potentiam non limitatam ad B istam aut illam communitatem : et talia efficit ordo ille per se. Alia spectant ad statum alicujus regni sive provinciæ : et hæc non faciunt Potestates nisi mediantibus Principatibus, qui per se talia exsequuntur. Quædam vero sunt pertinentia specialiter ad aliquem vel aliqua : et hæc Principatus non exsequuntur per se, sed per inferiores ; et majora per Archangelos, minora per Angelos. — Hæc Thomas in Scripto.

Eadem continentur in Summa, prima C parte, centesima duodecima quæstione, quamvis partim sub aliis verbis. Et aliqua addit, specialiter de hoc, an plures sint qui ministrant quam qui adsistunt : De numero (inquiens) adsistentium et ministrantium duplex consideratio potest haberi. Gregorius quippe affirmat plures esse ministrantes : quia quod scriptum est, Millia millium ministrabant ei, exponit non multiplicative, sed partitive ; ac si diceretur : Millia de numero millium. Sicque ministrantium numerus ponitur indefini- D tus, ad designandum excessum ; adsistentium vero finitus, dum subditur : Et decies millies centena millia adsistebant ei. Et procedit opinio ista secundum positionem Platonicorum, dicentium quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt pauciora : sicut quo numerus est unitati vicinior, tanto est minor. Et ista salvatur opinio quantum ad numerum ordinum : quia ut dictum est, ordines sex ministrant, et tres adsistunt. — Verum magnus Dionysius quartodecimo Cœlestis

art. 4 ad 2m.

Dan. VII, 10.

hierarchiæ capitulo ponit, quod multitudo A angelorum transcendit omnem multitudinem materialem : ut scilicet sicut corpora cœlestia excedunt corpora inferiora in magnitudine quasi in immensum, sic naturæ superiores incorporeæ transcendunt multitudine omnes naturas corporeas ; quia quod melius est atque præstantius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Sicque plures sunt adsistentes quam ministrantes. Et ita quod dicitur, Millia millium, legendum est multiplicative, ac si diceretur, Millies millia. Quumque de- B cies centum sint mille, si diceretur, Decies centena millia, daretur intelligi, quod tot essent adsistentes quot ministrantes. Sed quoniam dicitur, Decies millies centena millia, multo plures dicuntur esse adsistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc ita est accipiendum, quasi tantus dumtaxat sit numerus angelorum, sed multo major : quia omnem multitudinem materialem excedit. Quod designatur per multiplicationem maximorum numerorum supra se ipsos, puta, denarii, centenarii et millena- C rii, ut S. Dionysius dicit ibidem. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, dicendo : Duplex est actus contemplationis angelorum : unus earum rerum quæ pertinent ad essentiam gloriæ : alius rerum quæ ad officium pertinent. Et juxta hoc, adsistere, quod est immediate contemplari, dupliciter potest intelligi. Uno modo quoad actum contemplationis beatificantis : sicque quum angeli omnes immediate Deum contemplentur, omnes ei adsistunt. Alio modo quoad D actum contemplationis ad officium pertinentis : et sic quum non æque immediate contemplentur ea circa quæ versatur officium, non omnes adsistunt, quoniam primi immediate a Deo, secundi a primis, ultimi a secundis seu mediis illuminationes recipiunt. Hæc Petrus.

Porro de effectibus circa nos propter quos mittuntur angeli, concordat prætactis nunc Bonaventuræ responsis Petrus : Affectum (dicens) humanum ab aliquo incendi aut inflammari, tripliciter potest intelligi. Primo efficienter : sicque solus Deus hoc potest. Secundo motive, sicut objectum movet potentiam : sicque desideratum inflammat affectum. Tertio excitative, sicut qui offert speciem rei optatæ, et sic angelus, accendere potest. Hæc Petrus. Hæc supra plenius sunt inducta.

Circa hæc scribit multa Richardus, quæ sententialiter sunt præhabita, consonantque prædictis. Specialiter quoque inquirit, quomodo angelus doceat hominem in corpore assumpto, et item sine assumpto corpore. De quibus dubiis etiam sparsim multa sunt dicta. Loquitur autem Richardus secundum imaginationem dicentium intellectum possibilem nihil intelligere posse nisi phantasmata intuendo, ideo angelum sine corpore non posse illuminare aut instruere hominem nisi super phantasmata radiando, et super species in sensu interiori contentas agendo, easdem diversimode dividendo, componendo, et ostendendo. Qui autem dicunt, intellectum jam specie intelligibili informatum et actuatum, posse absque phantasmatis speculatione intelligere, secundum quod S. Dionysius ponit quamdam anagogicam et pure intellectualem cognitionem, subtilius et (ni fallor) verius dicere queunt, quod angelus sanctus ipsum intellectum immediate et pure potest illuminare, super species intelligibiles abstractas ac depuratas in ipso consistentes irradiando, suoque spirituali lumine refulgentiam quamdam ibi causando, quemadmodum lux sensibilis emicat et splendorem causat in rebus corporeis, ut supra in verbis Guillelmi expressum est. Nempe si phantasmata et formæ sensibiles capaces sunt irradiationis, influentiæ, compositionis et divisionis angeli sancti, cur non potius ipsa vis intellectiva et similitudines spirituales exsistentes in ea, quum inter illud activum et istud passivum sit major proportio ?

p. 408 D et s. ; 412 C et s. ; 417 B' et s.

De mystica theolog. c. 1.

Cf. p. 506 A' ; 501 B' et s.

Amplius circa hæc Albertus plurima sciscitatur, in quorum solutione concors est dictis secundum Thomam. Verumta-

Summ. th. 2a part. q. 34.

men de missionibus angelorum, præsertim A de hoc, an de singulis mittantur ordinibus, loquitur recitative, non assertorie, narrando quæ in textu habentur; et ait, quod illi qui dicunt omnes de cunctis ordinibus mitti, affirmant Michaelem et Gabrielem de superiori ordine esse, quum et Gabriel altissimum illud incarnationis Filii Dei mysterium annuntiaverit Virgini gloriosæ. Additque : Etiam hæc videtur fuisse opinio Magistri in littera, et Præpositivi, atque Guillelmi Antisiodorensis. — Insuper quærit, ad quid mittantur. Et B respondet, quod sicut secundum Philosophum, intelligentiæ ac animæ nobiles movent cœlestia corpora principaliter ut se conforment virtuti, causalitati et communicationi summi et increati principii; deinde propter utilitatem adjunctam, quæ est generatio et conservatio inferiorum : sic angeli mittuntur ad homines et ipsis ministrant principaliter ut divinæ obtemperent voluntati, eamque exsequantur; utilitas autem adjuncta et quasi secundarius finis, est procuratio salvationis huma- C
Hebr. I, 14. næ, sicut ait Apostolus : In ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis. — Rursus quærit Albertus, utrum quilibet angelus circa homines exerceat tantum actum illius doni a quo denominatur, ut Seraphim actum incendii caritatis, Cherubim actum lucis scientiæ, Throni actum judicii et determinationis justitiæ, sicque de aliis; vel unusquisque angelus missus, promptus sit et paratus per ministerium exercere actus omnium donorum omnium aliorum angelorum. Et respon- D det : Dicendum in veritate, sicut et ante nos quidam antiqui dixerunt, secundum dictum B. Gregorii, quod quilibet angelus promptus est atque paratus exercere officium omnium aliorum, et quod ordo denominatur ab aliquo dono, non quia solus accepit illud, sed quia plenius accepit illud, et frequenter exercet actus ipsius : et ita Magister determinat. — Hæc Albertus. Qui in hac responsione videtur a doctrina B. Dionysii parumper deflectere. Ego vero in his ac ceteris, sacratissimi Dionysii documentis absolute simpliciterque consentio, obtempero, acquiescendumque reor.

Porro Udalricus in Summa sua, libro quarto : Quoniam (inquit) in Daniele legitur, Millia millium ministrabant ei, etc., *Dan.* VII, 10.
B. Dionysius divisiones angelorum ad bimembrem reducens, dividit eos in adsistentes ac ministrantes. Et ex verbis Danielis habemus, quod alii sunt adsistentes, alii ministrantes : quia per numerum et officia in prætacta auctoritate distinguuntur. Adsistere demum Deo, uno modo idem est quod se exhibere paratum ad exsecutionem voluntatis Dei, vel signi vel beneplaciti, sive exhibitio illa fiat bona intentione, sive perversa. Sicque convenit angelis bonis ac pravis, quum et Gabriel dicat, Ego sum Gabriel, qui adsto ante Deum; et *Luc.* I, 19.
in Job dicitur, quod Satan adfuit inter *Job* I, 6.
filios Dei coram Domino. — Omnes autem ordines angelicos præter tres primos, S. Dionysius nominat ministrantes, quum et eorum nomina ab officiis sint accepta. Verumtamen, sicut ad artificiatum non solum facere perhibetur tectonicus, qui suis manibus operatur, sed etiam architectonicus, qui manus artificum regit eisque imperat, quamvis manum propriam non apponat; sic ministrare feruntur non solum angeli qui circa exteriora operantur, ut sunt angeli quinque inferiorum ordinum, sed etiam ordo Dominationum, qui in agendis regit ac dirigit eos : qui tamen non dicitur mitti ut alii quinque, quoniam mitti, est extra locum contemplationis auctoritate superioris destinari, ut missus per opus aliquod inferioribus misceatur.

Nec his obstat quod ait Apostolus, Om- *Hebr.* I, 14.
nes sunt administratorii spiritus : quoniam loquitur de ministerio de quo ex auctoritate Psalmistæ præmisit, Qui facit angelos *Ibid.* 7.
suos spiritus, et ministros suos flammam ignis. Nempe quod ait, « flammam ignis », de Seraphim dixit, eo modo quo in Isaia *Is.* VI, 6.
legitur unus de Seraphim ad purgationis ministerium missus, in quantum per inferiorem angelum a se directum, hoc fecit.

— Denique Apostolus ad Hebræos, per missionem angelorum probat Christum Dei Filium, introductum per missionem in carnem in orbem terrarum, esse majorem angelis, sicut filius est major ministro, et sicut adorandus est major his qui tenentur ei latriæ cultum impendere, et sicut præsidens in throno regis, dispensatoribus ejus, et sicut sedens ad dexteram patris major est ministris in solio residentibus : quoniam sicut Christus propter naturam assumptam est minoratus ab angelis, sic propter personam missam per incarnationis mysterium major est angelis, et Patri mittenti æqualis. Idcirco non approbo solutionem quorumdam, dicentium Apostolum tantum loqui de inferioribus angelis, per quos data est lex : quoniam rationes Apostoli concludunt de universis angelis. Psalmista quoque in versu præallegato loquitur de angelis supremis, videlicet Seraphim, ut Glossa exponit. — Hæc Udalricus.

Hebr. I, 4-14. — *Ps.* VIII, 6.

Cujus hoc ultimum verbum est contra id quod Thomas (sicut jam patuit) tangit in Scripto, dicens Apostolum loqui de angelis per quos data est lex, quos dicit fuisse de ultimo ordine. Quod etiam videtur pati instantiam, quum lex illa pertinuerit ad commune ac maximum bonum, seu veram salutem totius Israeliticæ plebis. Unde angeli per quos data est, potius videntur fuisse de ordine Principatuum, qui communitatibus præsunt, secundum unam expositionem ; vel saltem Archangelorum, quorum est nuntiare majora, et ea quæ concernunt bonum commune : nisi forsitan Thomas per ultimum ordinem intellexerit ultimam hierarchiam. Fateor quoque Apostolum ad Hebræos loqui de angelis universis, prout consideranti circumstantiam connexionemque litteræ ibi patescit.

p. 524 A.

At vero Durandus circa hæc recitat duas prætactas opiniones de isto, utrum omnes angeli mittuntur in ministerium ; et ea quæ quidam objiciunt contra primam, tangit sicut ex verbis Thomæ objectum est ei. Contra quæ arguit sic Durandus : Congruit ordini gratiæ, ut sicut infima

A nuntiantur per infimos angelos, sic majora nuntientur per medios, et suprema per supremos. Quod et utile est, quatenus ministeria illa angelica congruentius et ordinatius fiant : neque enim decet regem magna per infimos nuntiare. Item, quum omnes ordines qui sub Dominationibus sunt, secundum illam opinionem, mittantur, et inter nos et Virtutes sint quatuor intermedii ordines, constat quod quando Virtutes mittuntur et circa nos aliquid operantur, quatuor ordines medii intermittuntur : sicque B in hoc ordo gratiæ non servatur. Hæc Durandus.

Et bene apparet, quod opinio illa probabiliter posset defendi, nisi S. Dionysii auctoritas obviaret. Non tamen convincunt persuasiones Durandi : quia et secundum B. Dionysii documenta, majora nuntiantur per majores, ut per Archangelos (inter quos etiam sunt majores, minores et medii), et maxima per supremos Archangelos, aut per Principatus secundum quosdam.

Alia Durandi objectio solvitur, quia Vir- C tutum non est nuntiare, sed miracula operari : quod directe ac proprie ad nullum inferiorum ordinum dicitur pertinere. Ideo quando Virtutes mittuntur ad nos propter agenda miracula, et Angeli ad nuntiandum minora, non intermittitur aliquis ordo medius inter illos, ad quem directe spectet aliquod officiorum illorum. — Insuper, mysterium incarnationis Filii Dei inter omnia nuntianda fuit dignissimum, et tamen Gabriel, qui illud electissimæ Virgini nuntiavit, ex Scriptura probatur non fuis- D se de hierarchia suprema aut ordine summo, imo inferior exstitit Michaele, quum ipse sanctus Daniel dicat : Factum est autem quum viderem ego Daniel visionem, et quærerem intelligentiam ejus, ecce stetit in conspectu meo quasi species viri (id est angelus in similitudine viri), et audivi vocem dicentem, Gabriel, fac istum intelligere visionem (id est, o tu, Gabriel, expone huic Danieli hanc visionem). In his verbis, secundum expositores catholicos et Hebræos, per angelum illum qui is-

Luc. I, 26 et seq. — *Dan.* VIII, 15, 16.

tud commisit Danieli, intelligitur Michael; A et sive ille, sive alius, certum quod fuit
Dan. x, 21. superior Gabriele. Michael autem princeps fuerat Synagogæ, et sic fuit de ordine Principatuum, et Gabriel de choro (ut fertur) Archangelorum. Præterea, si juxta Durandum suprema nuntiantur per supremos, et media per medios, cur idem Gabriel nuntiavit Christi incarnationem et S. Jo-
Ibid. xi. annis nativitatem, imo et alia quædam minora, ut in Daniele describitur? — Verumtamen objici potest, quod in homilia de angelis beatus testatur Gregorius : Ad hoc B quippe (videlicet Incarnationis) mysterium nuntiandum, summum angelum mitti dignum fuit, qui omnium summum venire nuntiabat. Sed et B. Bernardus super Missus est : Non arbitror, inquit, hunc angelum de minoribus esse. Ad quæ poterit dici, quod fuit summus in ordine suo, vel summus, id est valde altus, et forsan inter Archangelos primus.

Præterea Thomas de Argentina : Differentia (ait) est inter ministrare et adsistere angelorum : quia adsistere, est Dei fa- C ciem contemplari, sicque adsistunt omnes angeli boni; item adsistere, est illuminationes a Deo immediate recipere : sic tres ordines supremi adsistunt. Ministrare vero, est nuntiare pro temporis opportunitate, vel secundum officium operari : ministerium namque est nuntii atque officii. Et sic ministrant Deo ordines duo Angelorum et Archangelorum. Rursus adsistere, est appropinquare Deo, et extraneum esse a missione : sicque adsistunt quatuor reliqui ordines, utpote, Dominationes, Virtutes, D Potestates, et Principatus. — Hæc ille. Quæ præhabitis non concordant, quum dictum sit, ad ordinem Virtutum spectare miracula facere; ad Potestates, dæmones coercere; ad Principatus, regnis et provinciis seu prælatis et principibus præsidere : et ita mittuntur atque ministrant.

Insuper Scotus concedit universos angelos mitti vel intra vel extra; et addit : Videtur tamen, quod supremi aut aliqui de supremis mittantur quandoque ad extra. Nam incarnationem Verbi multi angeli nescierunt ante tempus incarnationis passionisve Christi. Propter quod in Isaia quærunt : Quis est iste qui venit de Edom? Et *Is.* LXIII, 1.
in Psalmo : Quis est iste rex gloriæ? Quum *Ps.* XXIII, 8.
ergo mysterium illud non latuerit Gabrielem tam diu, sequitur ipsum de superioribus esse. — Hæc Scotus. Cujus verba quid contineant veritatis, distinctione patebit sequente. Et quamvis præmissæ essent veræ, non tamen concluderent, quod Gabriel fuisset de suprema aut media hierarchia, sed quod non fuit de infimo choro.

Amplius de his scribit Quodlibeto quinto Henricus, specialiter qualiter unus angelus illuminet alium et ei loquatur. —
Denique super primum introducta est ejus *Cf.* p. 258 C et s.
opinio, qua dicit actualem intellectionem non fieri per intelligibilem speciem, nec ad actualiter intelligendum requiri speciem talem, sed sufficere habitum scientialem : quæ opinio (sicut ibidem expositum est) contrariatur communi ac veræ tam philosophorum quam theologorum doctrinæ.

Deinde ad hanc quæstionem, utrum unus *quæst.* 15.
angelus possit aliquid de novo cognoscere per alterius angeli operationem, id est illuminationem, locutionem, etc., respondens : Quæstio (ait) hæc tres comprehendit articulos : unum de angelorum illuminatione, secundum de eorum locutione, tertium de utriusque novitate.

Itaque de illuminatione sciendum, quod ipsa ad intellectivam potentiam pertinet, ita quod omnis cognitio ex illuminatione procedit : ita quod scire, intelligere seu cognoscere, non aliud est quam intellectum lumine quo illuminatus est, lucere. Scientia namque secundum actum, nihil est aliud quam cogniti manifestatio, quæ est per objectum actualiter splendens in intellectu. Unde et objectum ut actualiter cognitum, dicitur lumen : quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Unde dixit Apostolus : Omne quod *Ephes.* v, 13.
manifestatur, lumen est. Quemadmodum enim lumen in corporibus est visibile pri-

mo et per se, per quod videntur et alia, in quantum participant lumen et lumine illustrantur; sic in spiritualibus lux prima, quæ Deus est, est primum intelligibile per se, cujus participatione in esse formali et illustratione omnia alia intelliguntur. Hinc sicut is dicitur domum seu oculos corporales illuminare, qui facit quocumque modo ut lumen in medio splendeat, et ad actum videndi immutet; sic spiritualiter dicitur angelum illuminare, qui quocumque modo agit in intellectu angelico aliquid quo actualiter immutetur ad intelligendum. — Quod dupliciter fieri potest in spiritualibus, proportionabiliter illuminationi quæ fit in corporalibus : uno modo lumen infundendo; alio modo aliquid faciendo, quo facto, lumen infunditur, tamen ab alio.

Primus modus contingit dupliciter. Primo, ipsum lumen in oculo corporali aut spirituali causando : quemadmodum sol lumen suum infundit omni oculo corporali sibi opposito. Secundo, proponendo ipsi oculo aliquid participans lumen, ut eo illuminetur ad videndum : quemadmodum exponeres oculo aperto in tenebris piscium squamas, aut putridum lignum, cujus lumen ex se videtur in tenebris. Primo modo solus Deus illuminat intellectum angelicum, causando in eo lumen naturæ, aut lumen gratiæ, vel gloriæ, aut etiam increatum lumen infundendo; non faciendo ipsum esse ubi prius non erat, sed faciendo quod aliter sit ibi quam prius, videlicet : aut tanquam rationem et medium cognoscendi objective alia a se, non autem se ipsum, secundum quod Augustinus posuit omne verum in lumine primæ veritatis cognosci, præsertim omne verum supernaturale; aut tanquam objectum cognitum, sicut se manifestat Beatis. Quumque angeli esse non valeant creatores alicujus luminum horum, nec increatum lumen manifestare, constat quod isto modo unus angelus alium illuminare non queat; sed potest hoc, proponendo intellectui aliquid participans lumen, illumi-

A nans intellectum ad cognoscendum. Verum iste modus ad doctrinam et locutionem pertinet angelorum.

Porro loquendo de illuminatione secundo modo principali, inferiores angeli a superioribus habent illuminari. Possunt etenim superiores angeli aliquid facere circa inferiores, quo facto, lumen quod illuminat ad cognoscendum, infundatur inferioribus, quod ipsimet angeli nequeunt infundere. Et hoc dupliciter : primo, mere contrarium impediens removendo; secun-

B do, cum hoc dispositionem necessariam inducendo. Primo modo dicitur lumen infundere, qui facit fenestram in pariete. Secundo modo medicina illuminat oculum vitiatum, removendo ægritudinis vitium et sanitatem inducendo. Sicque unus angelus illuminat alium. — Quocirca notandum, quod quum omnia naturaliter et ordinatim ad invicem sint connexa, connexio ista non solum est accipienda secundum gradum et ordinem naturarum, sed etiam principalius secundum gradum

C influentiarum et operationum, ita quod natura inferior semper quoad aliquid est in potentia respectu superioris, a qua potest per superiorem reduci ad actum. Et hæc est influentia universalis, quæ incipit a primo principio, et gradatim protenditur per media usque ad infimam creaturam, quæ est materia prima. Quam connexionem appellaverunt philosophi auream catenam : qua universa invicem connectuntur ad constituendum universi unitatem, ita quod si connexio talis per influentiam

D non esset in universo, ipsum universum non esset unum nisi ordine aggregatorum, quemadmodum murus lapidumve acervus est unus. Et quoniam influentiam istam non ponebant philosophi nisi per motum cœlestium, idcirco juxta numerum motuum mobiliumve cœlestium, posuerunt numerum intelligentiarum, ita quod si qua esset quæ non moveret corpus, illa esset otiosa et frustra, prout duodecimo Metaphysicæ asserit Commentator. Angelus ergo inferior, quodammodo est in potentia et

imperfectus, reducibilis ad actum per naturalem influentiam superioris in ipsum.

Præterea de angelorum locutione, aliquorum fuit opinio, quod sit aliud ab intelligere eorumdem, utpote nutus seu signum quo angelus unus alteri indicat suum conceptum. Sed secundum hoc, nutus illi essent quid operatum ab angelo operatione intellectuali, quum loqui sit actus rationis et intellectus. Si ergo loqui non est intelligere, nutus hujusmodi essent aliquid operatum ab intellectu præter actum intelligendi, non ipse conceptus mentis: et ita non essent verba, nisi quemadmodum sensibilia facta nutusque monachorum dicuntur verba. Si ergo loqui proprie ponamus in angelis pro verbo mentis, quod verius est verbum quam verbum vocis; quum nullus tali verbo loquatur nisi actualiter intelligendo, quo actu concipit verbum, non est dicendum quod verbum angeli seu loqui ejus sit aliud quam intelligere : præsertim quum non sit proprie loqui sine verbo proprie sumpto. Ideo verbum angeli non nisi ratione differt ab actuali intellectione. Nam dicitur intelligere, in quantum intelligentem respicit absolute, et in verbo suo aliquid apprehendit: dicitur vero loqui, in quantum ordinatur ad indicandum alteri rem quæ verbo concipitur. Hujusmodi ergo verbum seu conceptus indicativus (qui dicitur verbum locutionis), prout in intelligente absolute consideratur, conceptus vocatur; ut vero ordinatur ad alium conceptum alteri indicandum, dicitur nutus.

Quocirca sciendum, quod notitia angeli duplex est, videlicet naturalis et supernaturalis. Naturalis non est nisi quidditatum universalium atque essentiarum omnium creaturarum, vel in Verbo, vel in propria natura. Viso etenim Verbo æterno, naturaliter quidditates et essentiæ illæ videntur in ipso : et pertinet quodammodo ad beatitudinem essentialem cognitio hujusmodi essentiarum. Est quoque naturalis notitia angeli singularium participantium quidditates. Quæ singularia mox ut fuerint exsi-

A stentia, angelus naturaliter noscit : quia in ipso universalia cognita, sunt rationes cognoscendi singularia. Cognitio autem supernaturalis, est cognitio singularium futurorum dependentium a sola voluntate divina et præscientia Dei : qualis fuit notitia, quando et ubi et de quo populo Christus nasceretur. — De his ergo quæ naturaliter noscunt, proprie non loquuntur angeli, quoniam omnia illa quilibet angelus novit, nisi forsan ad admirationem aut excitationem laudis divinæ. Hinc angelo-
B rum locutio proprie est de particularibus factis quæ speciali revelatione ab uno primo supernaturaliter cognoscuntur : quæ unus in alio naturaliter cognoscere nequit, neque in Verbo, neque in exsistentia rerum, nisi quum actu sunt. — Hæc Henricus, qui de his scribit prolixe.

Verum his Scotus contradicit pro parte : Videndum est, inquiens, de locutione angelorum. Et prætermissis opinionibus multis, una est removenda. In qua dicitur primo, quod angelus cognoscit singulare
C non primo, nec per aliquam rationem propriam, sed per universale suo intellectui concreatum : quoniam unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem; forma autem singularis nil addit super universale nisi negationem, ergo nec in cognitione. — Contra quod arguitur, quia (ut supra, distinctione tertia, est ostensum) singulare aliquam entitatem addit super universale : ergo universale cognitum, non est ratio perfecta cognoscendi singulare. — Rursus, quum singularia in infinitum multiplicentur, sequeretur quod universale cognitum esset infinitæ efficaciæ in repræsentando. Iterum ex illa opinione sequeretur, quod quodlibet singulare mox ut est exsistens, notum esset cuilibet angelo; et ita localis distantia non impediret angeli intellectionem : quod negatur a multis, et esse videtur contra Augustinum in libro de Cura pro mortuis agenda. — Amplius, probationes quibus probat singulare non posse intelligi ab angelo, procedere videntur ex hoc quod imperfectionis

p. 213 D.

est in intellectu cognoscere singulare : A quod est falsum, quia secundum hoc intellectus divinus non intelligeret singularia. Ideo conclusio ab illo intenta, non est concedenda : quia probabile est, quod sicut sensus aliquis communis potest sentire omne sensibile, sic aliquis intellectus creatus potest intelligere omne per se intelligibile. — Insuper non videtur quod dispositio ad formam mere supernaturalem, possit causari ab angelo : quia licet ad formam immediate a Deo producibilem, cooperante communi cursu naturæ, possit B aliqua causa naturalis disponere, ut patet de corpore organizato respectu animæ intellectivæ; ad formam tamen omnino supernaturalem, non cooperante communi cursu naturæ, dispositionem immediatam agere agens naturale, videtur inconveniens esse.

Hæc et multa consimilia inducit Scotus contra Henricum : quorum quædam non militant contra eum. Non enim negat angelum singularia ista cognoscere, sicut objectio illa Scoti videtur prætendere. Nec C est inconveniens, angelum dispositive agere ad infusionem supernaturalis effectus seu formæ, utpote luminis gratiæ et gloriæ, et aliorum divinorum charismatum gratiæ gratum facientis, quum et homo hoc possit, ut viri catholici cooperatores Dei in conversione et salvatione erranti-
Jacob. v, 20. um, sicut ait Jacobus apostolus : Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ
Rom. xi, 14. suæ. Et Paulus : Ut salvos (inquit) faciam quosdam ex eis.

Insuper Scotus : Circa hæc, ait, sunt D difficilia duo. Primum, quomodo angelus loquens non loquitur cuilibet angelo. Si enim loqui angeli, est præcise exprimere conceptum qui in ipso loquente videtur sicut in libro, et hoc expressum a quolibet potest videri æqualiter; ergo exprimens illud, cuilibet æqualiter loquitur. Aliud est, quomodo angelus loquitur ei in quo nihil causat. Nulla enim erit ratio quare et quomodo nunc magis intelligat quam prius, si nihil aliud fiat in eo. Hæc Scotus.

Verum ut ista materia de angelorum locutione clarius intelligatur, scribenda sunt hic doctorum seniorum responsa.

QUÆSTIO II

Quæritur ergo hic secundo, **Utrum angelus unus loquatur alteri.**

Videtur quod non, quia secundum Gregorium in Moralibus super Job, et Augustinum libro de Civitate, Beatorum corda et cogitationes invicem sibi patescunt et nota sunt : ergo non indigent mutuo sibi ea manifestare. Deinde si loquuntur ad invicem, quæritur de medio deferente, et de instrumentis loquendi.

Circa hæc primo quærit Alexander, utrum loqui conveniat angelis. Respondet : Duplex est spiritualis locutio angelorum. Una qua Deo loquuntur. De qua asserit Augustinus libro de Trinitate : Habet Deus suos nuntios, id est angelos, non quod ei aliquid quod nescit annuntient, sed bonum eorum est, de suis operibus ejus consulere voluntatem seu veritatem. Alia est ipsorum ad invicem locutio.

Si autem objiciatur, quia Commentator super Angelicam loquitur hierarchiam : Angeli non indigent locutione, quoniam conscientias suas ad invicem contemplantur. Dicendum, quod ex fine auctoritatis illius patet ejus solutio. Sic quippe finitur : Quoniam conscientias suas ad invicem contemplantur, ad alterutrum quodammodo sine voce loquuntur. Quasi dicat : Non sensibiliter sed intelligibiliter spiritualiterque loquuntur. — Vel dicendum, quod duplex est manifestatio conscientiæ in bonis Dei ministris : de malis namque non loquimur. Unam habent per cognitionem in Verbo; et secundum hanc verum est quod conscientiæ eorum sunt sibi invicem manifestæ : nam unus in Verbo conscientiam videt alterius. Hinc Gregorius de nobis ut glorificatis in patria protestatur :

Uniuscujusque mentem ab alterius oculis corpulentia non abscondet. Corporum enim glorificatorum tanta conformitas erit ad spiritum, quod ad affectus qui erunt in spiritibus, sequentur quidam nutus in eorum corporibus, in quibus poterunt dignosci ipsi affectus in illis nutibus relucentes. Similiter dicimus esse manifestas angelorum conscientias in invicem quoad cognitionem quam habent in Verbo. Sed hoc non est ex natura propria angeli, sed Verbi. Unde hoc magis est ex gratia quam ex natura. Nec ideo est negandum quin alii aliis plura cognoscunt in Verbo pro voluntate ipsius Verbi. Nec in angelis est locutio quoad illa, quia potestas manifestandi illa non residet apud angelum, sed apud Verbum : ita quod sive vellet, sive nollet angelus qui plura cognoscit in Verbo, ipsum Verbum hæc eadem manifestaret angelo pauciora scienti. Alia est cognitio quam habent angeli in se ipsis. Et de hac non est verum quod conscientiæ eorum sunt sibi invicem manifestæ : imo plura scit unus quam alius, et plura sciens naturalem habet potestatem manifestandi ea illi qui nescit; hæcque manifestatio vocatur locutio. Hæc Alexander.

Secundo quærit, utrum locutio sumatur univoce aut secundum eamdem rationem, dum Deus dicitur loqui angelo seu animæ, et dum angelus dicitur loqui Deo, atque dum angelus dicitur loqui animæ seu angelo. Respondet : Locutio quamdam rationem sortitur seu habet ex parte finis; et ita non dicitur secundum eamdem rationem respectu Dei et angeli ac animæ. Ordinatur namque locutio ad indicandum aliquid seu instruendum : et ita creatura non loquitur Creatori omnia æternaliter cognoscenti. Porro ex parte formæ secundum eamdem dicitur rationem, tamen per prius et posterius : sic namque est expressio, evidentia aut insinuatio seu interpretatio desiderii aut conceptus. Unde de animæ locutione ad Deum fatetur Gregorius : Animarum verba sunt desideria ipsa. Si enim desiderium sermo non esset, Propheta non diceret : Desiderium cordis eorum audivit auris tua. Similiter de locutione angeli mali testatur Gregorius : Diabolum loqui ad Deum, est potestati majestatis ac sapientiæ ejus nil posse celare. Hinc locutio angeli non aliud est quam cogitatio seu desiderium ejus expressum; respectu autem alterius angeli aut animæ, est indicatio horum ut cognoscantur ab illis. Unde et Augustinus libro de Trinitate affirmat : Formata cogitatio de re quam scimus, est verbum quod corde proferimus.

Ps. x, 17, sec. Hebr.

Tertio quærit, an una sit locutio Dei et angeli, quando Deus per angelum loquitur. Et circa hoc sciscitatur, an semper per se immediate loquatur creaturæ, præsertim rationali, an semper per angelum.

Ad primum horum respondet, quod una est locutio, quæ est Dei ut primo moventis ac imperantis, et angeli ut exsequentis et obsequentis. Etenim una est actio principalis agentis et instrumenti : ut artificis et securis est una sectio. Sicque loquitur Deus per angelum, juxta illud Apocalypsis: Loquens per angelum suum servo suo Joanni. — Si vero objiciatur, quod diversarum essentiarum diversæ sunt actiones : dicendum, quod verum est quando una non operatur per aliam, nec una in virtute ac vice alterius; et rursus hoc verum est, loquendo de actionibus elicitive ac immediate productis ab ipsis agentibus.

Apoc. I, 1.

Ad secundum respondet : Deus aliquando loquitur animæ per se ipsum, quandoque per angelum, quemadmodum ex Scripturis probatur. Propter quod ait Gregorius : Spiritum Dei quasi quædam verba nobis dicere, est occulta quæ agenda aut cognoscenda sunt, homini intimare, atque cor hominis non adhibitis strepitu ac tarditate sermonis, peritum de absconditis reddere. Quum enim loquitur per angelum, aliquando voluntatem suam rebus seu factis indicat, aliquando imaginibus oculis cordis ostensis, quandoque imaginibus ante corporeos oculos ex aere assumptis, interdum cœlestibus substantiis, interdum terrenis, quandoque cœlestibus

pariter ac terrenis. Nonnunquam vero hu- A manis cordibus ita per angelum loquitur, ut ipse quoque per angelum mentis obtutibus præsentetur. Verbis namque per angelum loquitur, tamen per imaginem nihil ostenditur, sed supernæ locutionis verba
Joann. XII, 28. audiuntur : sicut in Evangelio legitur, Clarificavi, et iterum clarificabo. Neque enim Deus, qui sine tempore vi intimæ impulsionis clamat, in tempore vocem suam per substantiam edidit, quam incircumscriptam tempore per humana verba distinxit; sed de cœlestibus loquens, verba B sua quæ audiri ab hominibus voluit, administrante rationali creatura formavit. Aliquando autem per angelos loquitur Deus rebus, dum verbo nil dicitur, sed futura, assumpta ex elementis imagine, nuntian-
Ezech. I, 4, 27. tur : sicut Ezechiel speciem vidit electri in medio ignis. Interdum vero per angelos rebus simul et verbis loquitur, prout in
Gen. III, 8. Genesi scribitur : Quum audisset Adam vocem Domini deambulantis, abscondit se. Interdum imaginibus oculis cordis osten-
Ibid. XXVIII, 12. sis : sicut Jacob vidit scalam in somnis. C Nonnunquam imaginibus ante corporeos oculos ex aere ad tempus assumptis : sicut
Ibid. XVIII, 2. Abraham vidit tres viros, qui nunc angeli, nunc Dominus appellantur. Quandoque loquitur cœlestibus substantiis : sicut dum
Matth. XVII, 5. vox de nube insonuit, Hic est Filius meus dilectus. Interdum terrenis : quemadmo-
Num. XXII, 28. dum ore asinæ per angelum verba humana formavit. Aliquando cœlestibus simul et terrenis per angelos loquitur Deus : sicut ad Moysen in monte, quum jussionis
Exod. III, 2. suæ verba edidit, ignem rubumque socia- D vit. Aliquando immediate per angelos sua secreta humanis cordibus inspiravit, quem-
Zach. I, 14. admodum Zacharias testatur : Dixit ad me angelus qui loquebatur in me. Ex quibus patet, qualiter Deus diversis modis per angelos loquitur. — Nihilo minus potest per se ipsum verba efficere, et res per quas loquatur, sine ministerio angelorum formare; sed in hujusmodi voluit ipse ministerio angelorum agere, quatenus sicut angeli sunt medii inter Deum et creaturam rationalem, ita Deo ministrent, et rationali naturæ divinam naturam insinuent. — Hæc Alexander, vel potius Gregorius. Qui Gregorius denuo protestatur : Dei locutio ad nos intrinsecus facta, videtur potius quam auditur, quoniam dum se ipsum sine mora insinuat, repentina luce tenebras ignorantiæ nostræ illustrat.

Quarto quærit, quid dicatur locutio secundum quod angeli mutuo loquuntur. Et respondet : Ait Damascenus libro secundo, quod locutio illa est intelligentiæ sive consilii communicatio sine sermone vocali. Quocirca ambigitur, qualiter intelligentia unius angeli possit transferri ad alium, quum id quod traditur aut communicatur, ad alterum per aliquid tranferatur. Dicendum, quod communicatio ista fit per similitudinem quamdam, ut si speculum quum vellet, suam similitudinem communicaret alteri speculo; sic angelus quum vult, suam intelligentiam communicat alteri angelo. Si vero quæratur, quæ sit differentia inter traditionem intelligentiæ atque consilii; respondendum, quod intelligentia est de re cognoscenda, traditio consilii de re fienda. — Hæc Alexander. Qui de hac materia adhuc multa inquirit, quæ infra tangentur.

Insuper de hoc, an in angelo idem sint locutio et cogitatio, Bonaventura respondet : Loqui, dupliciter sumitur. Primo modo loqui, dicit actum in se seu intrinsecum; secundo, actum ad alterum, et quasi extrinsecum. Primo modo loqui, est idem quod verbum formare seu gignere; secundo, idem est quod formatum verbum exprimere. Primo modo locutio sive in Deo, sive in angelo, sive in anima, non est aliud quam cogitatio. Secundo modo plus dicit quam cogitationem, diversimode tamen in diversis : quia in Deo loqui ad alterum, ultra intellectum notat effectum, videlicet revelationem. Non enim dicitur Deus homini loqui solummodo quia in se ipso intelligit, sed quoniam ultra hoc, aliquid revelando, illustrationem aliquam in nobis efficit. In homine autem non solum

addit effectum in alterum, sed etiam actum et medium signum, videlicet vocem sensibilem per quam mentis conceptus alteri notificatur. In homine enim est alius actus conversionis supra se, et alius actus conversionis ad alterum. In cogitatione convertitur anima supra id quod habet in se, in locutione autem offert hoc alteri : sicque aliud est cogitare, quam exterius loqui ; et ita addit actum locutio supra cogitationem in homine. Anima quoque quamdiu degit in corpore, non est nata suscipere, nisi mediante vi sentiva. Idcirco requiritur signum sensibile, quatenus sicut homo compositus est ex anima et corpore, sic locutio ejus aliquid habeat spirituale, et aliquid corporale. — In angelis autem, quum sint spirituales substantiæ, locutio habet se medio modo : nam ultra cogitationem addit effectum sive respectum, non sensibile signum. Addit autem effectum sive respectum, quoniam cogitatio quantum est de se, exstat secreta : ideo non fit alteri manifesta, nisi cogitans aliquid offerat alteri, et aperiendo se, quasi quodam nutu mediante, id quod in se habet faciat ad alterum quasi ad aurem pervenire. Necessarius quoque est actus novus, quoniam angelus non eadem conversione convertit se supra se et ad alterum. Non autem requiritur sensibile signum aut deferens medium, quum in angelis non sit sensitiva cognitio. Propterea sufficit eis intelligibilis species, quæ ex virtute angeli intellectiva ad voluntatis suæ imperium potest protendi ad alterum. Quemadmodum etiam species illa dum eam sibi et in se intuebatur, fuit verbum interius; ita dum eam extendit ad alterum, efficitur quasi nutus seu signum, et verbum exterius. Quumque tam species illa, quam virtus protendens eam ad alterum, et ipsa protensio, spirituales consistant, non egent corporali medio deferente. Verumtamen quoniam virtus illa finita est, ad hoc quod angelus angelum protendendo illam speciem excitet, oportet quod non nisi finita distantia ab invicem distent. Itaque locutio angeli

A ultra cogitationem addit ulteriorem actum atque respectum, ratione cujus concernit finitam distantiam, quamvis cogitatio et intellectus abstrahant ab omni distantia; et angeli sancti cogitationes suas ad nutum voluntatis modo communicant, modo occultant.

Verum his objici potest. Locutio namque differens a cogitatione, addit aliquod signum exprimens. Si ergo angelus vult speciem suam intelligibilem alteri angelo manifestare loquendo, et in ipso differunt B cogitatio et locutio, oportet quod differant etiam species illa et signum quod exprimit. Tunc quæro de signo illo : quia aut est species, aut est res. Si species, pari ratione indiget aliquo signo; et similiter quæreretur de illo tertio signo, nec erit status. Si vero est res, aut ergo sensibilis, aut intelligibilis. Non sensibilis, quum nihil sensibile exsistat in angelo. Si intelligibilis, quæro quare illam magis intelligit angelus cui fit sermo, quam speciem ipsam quæ est in intellectu angelico. Et rursus, C res quæ est in uno angelo, nequit fieri in veritate in alio. Ergo fit secundum similitudinem : sicque pari ratione species exsistens in unius angeli intellectu, potest gignere similem sui in alio. Et si non, quæritur quare. — Et respondendum, quod non oportet nutum et speciem differre realiter, sed sufficit quod differant comparatione. Eadem quippe species est, quæ consideratur in se, et quæ potest protendi ad alterum, differens relatione. Actus vero considerandi eam in se, qui est cogitatio, D et actus protendendi eam ad alterum, qui est locutio, est alius et alius actus : nam his actibus intellectus angelicus eadem similitudine diversimode utitur, ita quod una consideratione dicitur tantum verbum et species, alia vero etiam nutus. Nihilo minus dici posset, quod sicut species quæ est in speculo, dum se protendit ad oculum, non est penitus eadem, sed se multiplicat, ita et species intellectus angelici. Porro si quæratur de virtute qua fit, seu de luce spirituali; dicendum, quod

concurrit ibi lux duplex, videlicet, lux intellectus angelici offerentis, et lux supernæ veritatis : ut sicut in luce corporali ad immutandum visum videmus concurrere et lucem incorporatam, et lucem solis superinfluentem; ita et in spirituali cognitione duplicem concurrere lucem intelligamus, puta divinam atque creatam, ut sæpius innuit Augustinus. — Hæc Bonaventura.

Qui item ad istud, utrum eadem locutio possit esse a Deo et angelo sancto, respondet : Sicut tripliciter dicimur Deum videre, utpote, visione corporali, imaginaria et intellectuali, ita quod visione intellectuali videtur Deus in cœlis in se ipso lucens, visione imaginaria et corporali, in creatura subjecta apparens; sic tripliciter dicimur audire : primo, per signum sensui exteriori oblatum; secundo, per signum in interiori sensu seu imaginatione formatum; tertio, per verbum inspirationis menti instillatum. Et sicut tripliciter Deus auditur, ita tripliciter loquitur, secundum quod triplicem excitat in nobis auditum. Quemadmodum enim sensum nostrum ad sui ipsius apprehensionem excitat signo sensibili, in quo angelus apparet in Dei persona, vel Deus ex ministerio angeli; mentem autem nostram per semetipsum informat ut ipsum agnoscat : sic in locutione intelligendum est, quia locutio qua Deus loquitur nobis per signum sensibile, sive interius sive exterius, aut semper aut frequenter exhibetur per angelum, ut Gregorius ait tertio Moralium, nempe : Dum Deus loquitur nobis per angelum, aliquando voluntatem suam rebus indicat, aliquando imaginibus, etc. (ut supra in Alexandro). Et tunc est eadem locutio, sicut est eadem operatio principalis moventis ac instrumenti, etc. (ut supra). — Præterea si quæratur, an angelus in Dei persona apparens, debeat adorari ex persona Dei, sicut apparet et loquitur in persona Dei; dicendum, quod sicut sermo quem format angelus in subjecta creatura, dupliciter potest referri ad Deum, videlicet immediate et mediate : immedia- A te, dum angelus pronuntiat ac si Deus pronuntiaret; mediate, dum angelus pronuntiat ut nuntius Dei : ita in apparitione sensibili est intelligendum, quoniam forma illa aut principaliter ducit in angelum, sicque potest dulia adorari; aut in Deum, et sic potest adorari latriæ cultu. — Postremo, de hoc, an hujusmodi apparitiones et locutiones sensibiles semper fiant mediante ministerio angelorum, Augustinus tertio de Trinitate dubie loquitur. Attamen potius innuit, quod omnes factæ sint mi- B nisterio angelico in novo ac veteri Testamento. Gregorius vero tertio Moralium expressius hoc affirmat (ut patet in verbis ex Alexandro). Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas : In angelis, inquit, est quædam locutio; quæ tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo, quantum ad ea de quibus sunt : quoniam illuminatio proprie est de his quæ superior angelus in lumine divinæ essentiæ apprehendit : quæ inferior angelus ibi non videt; propter quod indiget ut in lumine C superioris angeli magis contracto ac determinato quam est lumen divinum et increatum, illa cognoscat. Locutio autem est de motibus liberi arbitrii, quos unus non videt in alio. His etenim modis duobus aliquid potest esse notum angelo uni, non alteri. Secundo, quoad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quæ ad visionem intellectualem requiruntur, ad corporalis similitudinem visionis, videlicet, res ipsa quæ intellectui proponitur, et lumen sub quo videtur. Illumina- D tio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius angeli per fortius lumen superioris angeli confortatur ad aliquorum cognitionem. Sed locutio fit per hoc quod aliqua prius occulta proponuntur ut cognoscenda, sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur : ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur.

Qualiter autem aliquid possit proponi angelo ut cognoscendum ab ipso, patet ex

simili in nostra locutione. Est enim aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter percipere valet, ut quæ exterioribus sensibus subjacent; aliquid vero quod ita ab alio nequit cognosci, ut interiores mentis conceptus. Species ergo conceptæ interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum. Sed prout ab intelligente ordinantur ut alteri manifestandæ, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis. Secundum autem quod adaptantur et quodammodo coordinantur signis apparentibus foris, si sunt signa ad visum spectantia, dicuntur nutus; si ad auditum, vocatur proprie vocalis locutio : hi enim sunt duo sensus disciplinabiles. — Conformiter in angelis interior mentis conceptus libero arbitrio subjacens, ab alio videri non potest. Quando ergo conceptam speciem ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis. Quando vero coordinat eam alicui horum quæ unus angelus in alio naturaliter potest videre, illud naturaliter cognoscibile, fit signum expressivum interioris conceptus : et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; virtusque exprimendi nominatur illorum lingua.

Nec his obviat dictum Basilii, Si nuda et intecta anima viveremus, ex solis motibus* intentionum cogitationes alterutrum panderentur : quia per verba hæc intendit Basilius ab anima separata indigentiam locutionis vocalis, non intellectualis, negare. Et pari modo exponendæ sunt multæ auctoritates quæ idem videntur prætendere. — Nec cogitandi sunt incorporei angeli quasi situaliter ab invicem distantes, et quasi per medium deferens colloquentes. Imo quod in corporalibus agit situs, hoc in spiritualibus facit ordo : hinc ad istam locutionem sufficit solus ordo intentionis ad manifestandum quid alteri. — Porro angeli sancti indesinenter sunt in actuali sui ipsorum consideratione, et per consequens eorum quæ ad ipsos pertinent,

* nutibus

A quorum omnium ipsemet quicumque angelus est ratio cognoscendi. Nil enim prohibet plura simul intelligi, quorum una est ratio cognoscendi. Verum quam cito angelus unus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, sicque ab ipso cognoscitur. Quo constat, quomodo unus angelus plures sibi loquentes simul potest audire, unusque Sanctus plures ipsum invocantes. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima parte Summæ, quæ-
B stione centesima septima : In angelis, inquit, exstat locutio. Sed, ut secundo Moralium ait Gregorius, dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis transcendat, quatenus ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. Itaque ad intelligendum qualiter unus angelus alteri loquatur, advertendum quod voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter : primo, quasi habitualiter, vel secundum memoriam, ut
C loquitur Augustinus; secundo, ut actualiter consideratum; tertio, ut ad aliud relatum. Atque de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per voluntatis imperium. Unde in definitione habitus dicitur : quo quis quum voluerit utitur. Similiter de secundo transfertur per voluntatem in tertium : quia per voluntatem mentis conceptus ordinatur ad alterum, ad aliquid operandum manifestandumve alteri. Dum vero mens convertit se ad considerandum actu quod novit habitu, loquitur aliquis
D sibi ipsi. Conceptus autem mentis angelicæ ordinatus ad manifestandum alteri per voluntatem unius angeli, alteri innotescit : sicque unus loquitur alteri, quum nil aliud sit ad alterum loqui, quam conceptum mentis ei manifestare.

art. 1.

Si autem objiciatur, quod loquens per aliquod signum excitat audientem, ut suæ locutioni attendat : sed non apparet per quid angelus unus sic excitet alium. Dicendum, quod quantum ad angelos beatos, qui incessanter se invicem vident in Ver-

bo, non esset necesse ponere aliquid excitativum : quoniam sicut unus semper conspicit alium, sic jugiter videt quidquid in illo est ad se ordinatum ac pertinens. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam angeli nunc invicem sibi loquuntur; dicendum, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Hinc sicut per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem excitari potest mens angeli ad attendendum. — Hæc Thomas in Summa.

In qua quærit secundo, an angelus inferior loquatur superiori; tertio, an angelus Deo loquatur. Et ex præhabitis constat quod imo : siquidem omnis illuminatio in angelis est locutio, non econtra. — Quarto quærit, an localis distantia aliquid agat ad locutionem angelicam. Quinto, an locutionem unius angeli ad alium angeli omnes cognoscant. Ad quæ etiam ex dictis habetur in promptu responsio. Operatio namque intellectualis angelica est omnino a loco et tempore separata : et in eo quod ita est separatum, neque diversitas temporis neque distantia loci aliquid operatur. Unde in locutione angeli nullum parit impedimentum distantia loci. Rursum, quum dictum sit, conceptum unius angeli per hoc percipi posse ab alio, quod unus angelus ordinat eum sua voluntate ut manifestandum alteri, certumque sit quod sic possit eum ordinare ad unum, quod non ad alium; constat quod sic possit loqui angelo uni, quod non alteri. Hæc Thomas ibidem.

Summ. th. 2a part. q. 35. Albertus quoque : Loquuntur (inquit) angeli sermone intus disposito, non prolato, secundum Damascenum. Ideo non sunt in eis loquentium organa, ut linguæ, aures, et consimilia, nisi secundum anagogicam seu spiritualem significationem. Hinc lingua in angelis, est intellectualis potestas interpretandi seu significandi suos conceptus ad alterum. — Loqui etiam convenit omnibus ad omnes, loquendo de locutione simpliciter, quantum ad interioris A conceptus significationem. Hoc enim est de naturalibus angelorum, nec pertinet ad ministrantium et adsistentium distinctionem. Alia vero est locutio ad illuminationem relata; et ita superiores angeli inferioribus loquuntur, non econverso. — Denique ad locutionem in angelis tria exiguntur, puta : conversio luminis intelligentiæ angelicæ super speciem rei de qua vult loqui; et hæc species dicitur signum per quod angelus alteri loquitur. Secundum est voluntas manifestandi alteri an- B gelo suum conceptum. Et hoc a Basilio vocatur cogitationum intentio : ad hunc quippe finem angelus tendit loquendo; dicitque Augustinus, quod intentio est voluntas cum fine. Tertio exigitur innuitio per lumen intelligentiæ ad rem quam vult manifestare; et hoc dicitur nutus. — Hæc Albertus. Qui de his plura conscribit hic et in libro de IV Coæquævis.

Porro Durandus hic recitat et impugnat quorumdam opiniones circa angelorum locutiones : quæ etiam opiniones modicum C apparentiæ sortiuntur; nec ipsa Durandi opinio certitudinem habet. Imo finaliter puto, quod sicut natura angelica nostrum intellectum vehementer transcendit, in tantum quod mens nostra ad ejus cognitionem et intuitionem se habet quemadmodum ad lumen solare oculus noctuæ; sic et modum locutionis angelicæ reor nobis pro maxima parte ignotum. Imo (ni fallor) tam per lumen suum naturale quam per lumen gratiæ, possunt variis modis nobis ignotis loqui ad invicem et ad nos, atque D purgare, docere, influere, operari; nec sapientiæ est de talibus multum assertorie loqui, sed potius Deo et ipsis ipsorum secretum committere. Nihilo minus positiones solennium doctorum sunt recitandæ, quatenus ex diversis, quantum nobis possibile est, veritatis notitiæ propinquemus. Placet demum et angelis sanctis, ut cum humilitate, modestia et reverentia et timore de ipsis loquamur.

Itaque Guillelmus secunda parte de Universo : Quoniam (ait) ingressus sum hunc

sermonem de illuminationibus angelorum et applicationibus per quas fiunt, aggrediar perscrutari diffusius de allocutionibus illorum ad invicem et ad animas nostras. Qui utique non naturali necessitate, sed voluntate et libertate, lumina revelationum communicant. Cujus exemplum est in eo qui tenet librum multorum voluminum ac foliorum, liberam habens voluntatem claudendi illum atque aperiendi, et aperiendi ad inspectionem unius folii aut versiculi, et ostendendi in eo quidquid voluerit et quoties. Quilibet namque eorum verus est liber spiritualis lucidissimæ inscriptionis naturalium ac divinalium seu supernaturalium scientiarum : et quantum voluerit, aperit se, et adspicientes in se legere sinit ex jussione et beneplacito Creatoris, sine quibus et extra quæ nil penitus facit. Nec sunt prorsus ut materialia specula, sed sunt revera clarissima specula, imagines visibilium et invisibilium lucidissime repræsentantia secundum mensuram perfectionis eis a Creatore supergloriosо collatæ : sic tamen ut in eis nullus videat nisi quantum ipsi voluerint. Atque in hoc similitudinem gerunt Altissimi ac
Sap. VII, 26. sapientiæ ejus : quæ quum sit speculum sine macula, attamen in ea nullus videre aut noscere potest nisi quantum sua dignatio dederit.

Denique in allocutione humana per positiva et voluntaria signa excitatur audiens ut applicet se ad intelligendum : quanto magis signa naturalia, quibus utuntur angeli, poterunt excitare, et intentum exprimere, tanquam veræ et expressæ imagines rerum? Formæ enim quæ in hujusmodi substantiis sunt, veræ ac propriæ imagines rerum sunt quarum scientia est in ipsis : ideo non sunt alia signa necessaria beatis illis substantiis, ad loquendum et designandum quod voluerint animabus nostris aliisve spiritualibus substantiis. Loqui ergo earum ad invicem vel ad animas nostras, non est nisi applicatio earum ad invicem sive ad animas nostras : quemadmodum neque loqui nostrum ad alios, aliud est quam applicatio nostræ vocis ad auditum illorum. Quum ergo unaquæque substantiarum istarum vox naturalis sit, non positiva, et tota liber naturalis ac proprius, totaque signum; applicatio earum ad invicem et ad animas nostras, est spiritualis locutio earum ad invicem et ad animas nostras, revelatio quoque atque instructio. Denique vox hujusmodi non tantum vox spiritualis est, sed etiam fortissimus et clarissimus clamor, spirituali auditui audibilissimus. — Hæc Guillelmus.

Amplius, ultra præhabita quinto asserit Quodlibeto Henricus : Locutio angelorum quæst. 15.
non est nisi conceptus expressus in conceptu unius angeli possibili videri in se ab intellectu alterius angeli, quemadmodum si legeret in libro quo eidem explicat conceptum aliquem quem naturaliter videre non potest, neque in illo, neque in re ad extra : quod alter videre non valet illi sic esse revelatum, quoniam absque immutatione cognitionis et absque novo conceptu fit revelatio illa. Hæc Henricus.

Qui circa hæc multa scribit difficultatem gignentia, sicut et verba ista nunc tacta. Nam quomodo potest revelatio ista fieri sine novo conceptu ejus cui fit, si per eam aliquid cognoscit de novo? Verum circa hoc scribit hic doctor multa obscura, et quæ verbis divini Dionysii consona non videntur. Puto, inquit, quod angelus unus de novo nihil potest cognoscere per alterius angeli operationem circa ipsum in illuminando. Tamen de hoc ambigue loquitur.

At vero Scotus a nonnullis prædictis dissentiens : Angelus, inquit, loquitur angelo, causando immediate conceptum aut cognitionem objecti de quo loquitur. Loquens enim principaliter intendit exprimere suum conceptum intellectui cui loquitur. Quodlibet autem agens naturale, statim, si posset, induceret quod principaliter intendit. Angelus autem potest præfatum effectum inducere. Quod enim sufficienter est in actu primo respectu alicujus effe-

ctus, potest effectum illum producere in A receptivo proportionato et approximato. Angelus autem habitualem habens notitiam alicujus objecti, est sufficienter in actu primo ad causandum intellectionem actualem ipsius : ergo potest effectum illum causare in quocumque intellectu receptivo. Intellectus autem alterius inferiorisque angeli est receptivus illius effectus seu notitiæ aut conceptus. — Potest autem angelus loquens causare in alio solum actum : ut si loquatur ei de aliquo quod ille habitualiter noscit. Potest quoque B in illo causare speciem simul et actum : ut si angelus cui loquitur, non habeat speciem singularis de quo fit sibi locutio. Quemadmodum enim species sensibilis potest speciem causare sensibilem ejusdem rationis, ita species intelligibilis intelligibilem rationis ejusdem.

De his scribit Scotus prolixe. In quibus a seniorum et majorum documentis recedit : quibus, quia rationabiliora sunt documenta, magis est consentiendum. Nec enim ea quæ scribit plus probant, nisi C quod unus angelus causat in alio actum aut speciem dispositive, excitative et cooperatorie. Ipsa autem intellectualis actio seu actualis intellectio angeli cui fit locutio, effective et immediate procedit a potentia sua intellectiva. Nec angelus potest in angelo aliquid per creationem efficere. Nec verum est quod forma seu species sensibilis, verbi gratia, color et species diffusa ab eo in medium, ejusdem sunt rationis, quum color habeat esse ratum, specificum, denominans suum subjectum, D species vero esse intentionale. — Asserit etiam Scotus iste, quod localis distantia impedit locutionem angelicam : quod a prænominatis doctoribus satis est reprobatum.

Insuper quæritur hic, An angeli per exteriora ministeria sua, vel per missionem et allocutionem, retardentur aut impediantur a contemplatione beatifica et divina.

Ad quod concorditer ab omnibus respondetur quod non, quia inavertibiliter, plene et consummate semperque actualiter uniti sunt Deo, et ipse est eis causa et finis et regula operandi in omni quod agunt.

Hinc Thomas testatur : Angeli nullam operationem habent quæ non sit essentialis felicitati eorum, id est ad essentiam felicitatis eorum pertinens, vel in qua per contemplationem non dirigantur. Hinc contemplatio eorum se habet ad ministeria eorum sicut consideratio regularum artis ad exsecutionem operum artificis, eo quod Deus est finis omnium operationum hierarchicarum, atque a fine sumitur ratio cujuslibet operis, et ita se habet finis ad operabilia sicut principium ad speculativa : et ideo, sicut artifex simul considerat rationem artis et exsequitur opus, sic angelus simul contemplatur Deum et ministrat nobis. — Si autem objiciatur, quod Raphael dixit Tobiæ, Tempus est ut revertar ad eum qui me misit; non autem revertitur ad Deum nisi per contemplationem : dicendum, quod sicut angelus a Deo recessit non contemplationem intermittendo, sed se visibilem exhibendo, ita ad Deum reversus est invisibilitatem pristinam resumendo. Hæc Thomas in Scripto. *Tob.* XII, 20.

Concordat Petrus, dicendo : Omnis actio agentis secundum propositum regulatur per apprehensionem. Apprehensio vero regulans motum, non impeditur per motum ipsum : quemadmodum apprehensio artificis de regulis artis non impeditur per opus artificiale; nec apprehensio locutionis exprimendæ, per actum locutionis. In angelis autem omnis eorum operatio, sive sit circa Deum, sive circa angelum alium, sive circa nos, regulatur per lumen contemplationis divinæ : unde non minuit contemplationem eorum. — Si autem quis instet, et dicat, quod una et eadem potentia non potest simul exercere diversas operationes; dicendum, quod verum est de operationibus non coordinatis neque con-

nexis. Hæc Petrus. — Idem Richardus, Udalricus, et alii. Unde Salvator : Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.

Matth. xviii, 10.

Dicitur quoque angelus ad Deum reverti, in quantum redit ad cœlum empyreum, in quo Deus specialiter esse et habitare asseritur, quoniam ibi clarius cernitur, et gratiosius ac gloriosius operatur. Hinc fatetur Gregorius : Angelus ad exteriora sic mittitur, quod ab interna contemplatione non elongatur ; et iterum : Quocumque mittitur, intra Deum currit, ut Raphael, qui dixit, Tempus est ut revertar, se nihilo minus Deo præsentem esse insinuavit, Ego sum (dicens) unus ex septem qui adstamus ante Deum.

Is. lxvi, 1. *Tob.* xii, 15.

DISTINCTIO XI

A. *Quod quæque anima habet angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum ad exercitium.*

ILLUD quoque sciendum est, quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio Veritas, a pusillorum scandalo prohibens, ait : Angeli eorum semper vident faciem Patris. Angelos dicit eorum esse quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieronymus tradit, unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita : Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Gregorius quoque dicit, quod quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet. Quum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant; ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de angelo Tobiæ, et de angelo Petri in Actibus Apostolorum. Similiter et mali angeli quum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

Hugo, Summa Sent. tract. ii, c. 6. *Matth.* xviii, 10. Hier. in Matth. xviii, 10. Gregor. Moral. lib. iv, c. 29. *Tob.* vi. *Act.* xii, 7, 8.

B. *Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus deputatus sit unus.*

Solet etiam quæri, utrum singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus, ad custodiam vel exercitium deputatus sit. Sed quum electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos ac malos homines, quam boni angeli sunt. Et quum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sunt quam mali, pluresque sint homines mali quam boni; non est ambigendum, plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli, vel boni angeli.

Hugo, op. cit.

C. *Confirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive temporibus diversis.*

Ideoque dici oportet, unum eumdemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel ad exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideo autem dicimus, eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam, quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possunt, bonos vel malos : quia licet major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt et sunt et futuri sunt, quam angelorum : tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, angeli vero nunquam decedunt, sed simul omnes sunt; ideo esse potest ut singuli hominum, dum in hac vita sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Ceterum sive ita sit, sive non, non est dubitandum, unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum, unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, quum uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum vel episcopum vel abbatem.

D. *Utrum angeli proficiant in merito vel in præmio usque ad judicium.*

Præterea illud considerari oportet, utrum angeli boni in præmio vel in merito proficiant usque ad judicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilo minus videtur, quod et in præmio proficiant, scilicet in cognitione et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum caritas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et præmium : meritum, quia per eam et per obsequia ex ea nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est præmium, quia ea beati sunt.

E. *Auctoritatibus confirmant quod dicunt.*

Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis Sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias ex persona angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium : Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Et in Psalmo : Quis est iste rex gloriæ? Ex quibus apparet, quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem quam ante. Et sicut

Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 6.
Is. LXIII, 1.
Ps. XXIII, 8, 10.

in cognitione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in Deitatis cognitione proficere. Quod autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus, dicens : Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam Principibus et Potestatibus in cœlestibus. Super quem locum dicit Hieronymus, angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et Apostolorum prædicatio per gentes dilatata.

Ephes. III, 9, 10.

Lyra in Ephes. III, 9; Abælard. Sic et non, c. 48.

F. *Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieronymo.*

His autem videtur contradicere Augustinus super eumdem locum Epistolæ dicens : Non latuit angelos mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra. Illis ergo a sæculis innotuit supra memoratum mysterium, quia omnis creatura non ante sæcula sed a sæculis est. — Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres Doctores. Ideoque ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba, Haymonem sequentes, ita determinemus, ut illis angelis qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a sæculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis; illis vero qui minoris dignitatis sunt, incognita exstitisse dicamus, usquequo impleta sunt et per Ecclesiam prædicata, et tunc ab omnibus angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque, omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi iidem dicunt, angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur amplius nec minuatur.

Aug. de Genesi ad litt. lib. V, n. 38.

Haymo in Ephes. c. 3.

G. *Aliorum opinio, qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non profecisse.*

Alii autem dicunt, angelos in confirmatione, tanta Deitatis dilectione atque notitia fuisse præditos, ut in his ulterius non profecerint nec profecturi sint : profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti Incarnationis, et hujusmodi, sed non in contemplatione Deitatis, quia trinitatem in unitate atque unitatem in trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt, quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt, eos in caritate non profecisse post confirmationem, quia eorum caritas postea non est aucta : et sic dicunt, eos non profecisse in meritis; sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quæ tunc non fecerant; sed eorum caritas, ex qua illa processerunt, non est aucta, ex qua tantum meruerunt, antequam ista adderentur, quantum postea, his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad judicium in scientia et aliis proficiant.

H. *Quædam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.*

Quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus in libro de Summo Bono : Angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequam fiant. Sed nec omnes, nec omnia perfecte angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregorius quoque in libro Dialogorum ait : Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Ubi videtur dicere, quod omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent. Hugo, Summa Sent. tract. II, c. 6. Isid. Sent. lib. I, c. 10, n. 17. Gregor. Dialog. lib. IV, c. 33.

SUMMA

DISTINCTIONIS UNDECIMÆ

PRÆCEDENTI distinctione tractavit Magister de actibus angelorum qui eis conveniunt per respectum ad Deum atque ad invicem, puta, de purgatione, illuminatione et perfectione, de adsistentia, ministratione, missione et locutione. Hic specialiter loquitur de quodam actu ac ministerio quod inferiores angeli circa viatores exercent, hoc est de custodia qua custodiunt homines, ipsos dirigendo, tuendo, confortando, ac aliis modis subveniendo. Deinde circa hæc movet quæstiones perutiles. Prima est, an angeli taliter custodiendo homines, proficiant in merito ac præmio usque ad diem judicii. Secunda est, utrum mysterium Incarnationis a principio suæ glorificationis noverunt. Et circa has quærit, an circa hoc ab ecclesiastica hierarchia aliquid didicerunt.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum angelis competat homines custodire.**

Videtur quod non. Primo, quoniam angeli sunt superiores ac digniores hominibus : ergo est contra ordinem rerum ut ministrent hominibus tam defectuosis. —

A Secundo, si custodiunt homines, quum ipsi angeli sint valde potentes ac sapientes, apparet quod nullus homo periret. — Tertio, quia si custodiunt homines, tenentur eos pro posse informare, et ab omni periculo, saltem animarum suarum, jugiter præservare, imo et ipsis hominibus saltem aliquando visibiliter apparere pro ipsorum salute.

Insuper circa hæc plurimæ quæstiones nascuntur, videlicet : ad quem ordinem angelorum pertineat ista custodia; et item,
B quorum hominum sit custodiri, utpote, an primi parentes ante lapsum suum angelos habuerunt custodes, an etiam Christus, et utrum Antichristus habebit angelum sanctum custodem.

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa, libro secundo : Super illud Evangelii, Angeli eorum in cœlis, etc., dicit auctoritas : Magna est dignitas animarum, quibus ad custodiam deputati sunt angeli. Atque ut ait auctoritas, cuilibet animæ de- *Matth.* XVIII, 10.
C putati sunt angeli duo, unus ad custodiam, reliquus ad exercitium. Bonus igitur angelus, tanquam fidelis amicus, custodit hominem diligenter, ita quod quantum in ipso est, homo non peccat, nec errat, nec perit. Non tamen aufertur per hoc homini peccandi libertas, sicut nec per providentiam Dei. Nec sequitur, Homo semper custoditur ab angelo, ergo non peccat; sed est ibi fallacia consequentis. Quamvis enim illa sint connexa, non tamen ex necessita-

te : sicut hic, Iste est comptus et errabundus de nocte, ergo est adulter. Angelus tamen semper consequitur finem quantum in se est, quoniam nihil omittit de pertinentibus ad se, quemadmodum orator seu medicus vult istum curari, sicut et Deus, scilicet quantum in se est.

Circa hoc quæritur, utrum angelus malus sit datus a Deo homini ad exercitium, quatenus homo cautior atque humilior fiat. Et testatur auctoritas quod sic. Sed objicitur : Deus deputavit homini angelum malum, ut homo cautior humiliorque reddatur; similiter angelum bonum contulit ad custodiam, ut salvetur nec peccet; et tamen ita non fit : ergo intentio Dei frustratur, nec fit quidquid vult Deus. Ad hoc quidam respondent, quod in illis locutionibus, hæ dictiones, *ut* seu *ad*, diversas habent significationes. Interdum namque significant causam finalem, sicut quum dicitur : Paulo apostolo datus est stimulus carnis, ut humiliaretur, vel ad humiliationem. Interdum notant concomitantiam, ut ibi : Lex subintravit, ut abundaret delictum. Aliquando vero, debitum seu obligationem, ut in præsenti. Nos vero dicimus, quod dictiones illæ in verbis prætactis designant causam finalem. Nec valet argumentatio illa, Deus dedit istum angelum ad exercitandum illum, ergo directe et causaliter vult ut iste exercitetur, saltem ea intentione qua hoc vult angelus malus. Verumtamen ad istud argumentum aliter respondent qui dicunt, quod omnis actio est a Deo; et illi qui affirmant, quod actio mala non est a Deo. Hæc Antisiodorensis.

II *Cor.* XII, 7.

Rom. V, 20.

Porro Alexander primo hic sciscitatur, utrum angelus habeat potestatem custodiendi hominem secundum animam. Videtur quod non, quia secundum Augustinum, mens hominis a Deo immediate formatur; et iterum ait, quod inter Creatorem et mentem rationale nullum est medium : ergo nec intermedius custos. — Dicendum, quod angelus habet potestatem custodiendi animas, seu homines quantum ad animas. Quemadmodum enim secun-A dum corpus indiget homo custode et duce atque magistro dum parvulus est, ne erret et ruat; ita secundum animam quamdiu durat hæc vita, in qua spiritualiter debilis est, hostibusque vallatus, pronus ad mala, faciliter quoque fallibilis. Ad auctoritates vero Augustini aliqui dicunt, quod mens humana duplicem habet vim seu respectum, videlicet : superiorem, quæ intelligentia nuncupatur, per quam Creatorem cognoscit; et inferiorem, qua cognoscit creata. Et de prima vi mentis, quæ est B apex intellectivæ, loquitur Augustinus. Nobis vero videtur aliter respondendum, videlicet quod mens humana utroque modo habet custodiam angeli secundum aliquam rationem custodiæ : tamen quanto plus descendunt potentiæ, tanto est in eis ratio major custodiæ. Et quamvis quælibet vis animæ, tam cognitiva quam affectiva, immediate a Deo formetur forma ultimatæ completionis, nihilo minus angeli habent vim disponendi ac præparandi eas ad talem completionem. Et quamvis Deus per C se ipsum omnia possit, attamen convenit ordini rerum, ut inferiora per superiora regantur et custodiantur.

Secundo quærit, an angelus habeat potestatem hanc custodiendi homines a natura vel a gratia. Dicendum, quod ex utroque, sed differenter : quia a natura sicut a principio primo dispositivo et fundamentali, et a gratia tanquam a principio proximo completivo. Dona enim naturalia quæ angelus habet eminenter respectu animæ, sunt hæc quatuor attributa : sim-D plicitas essentiæ, discretio personalis, perspicacitas intelligentiæ, libertas arbitrii : quæ sunt dispositio naturalis in angelo ad custodiam animæ. Sed non sufficit excellentia ista naturæ, imo superaddita est angelis bonis gratia confirmationis : et ita sunt jugiter et inavertibiliter stantes; animæ vero communiter in hac vita labuntur frequenter aut labiles sunt. Itaque homini convenit regi et custodiri per angelos, tanquam firmiores in vera sapientia et omni virtute immobiles; non autem competit

angelo custodiri, quum non possit errare. — Hæc Alexander.

Bonaventura quoque : Conveniens (inquit) est hominem lapsum deputari seu committi angelicæ custodiæ, et angelos deputari ad homines custodiendos, tum quoniam decet altitudinem divinæ potentiæ, tum quoniam decet ordinem sapientiæ, tum quia decet dulcedinem misericordiæ. Altitudinem namque divinæ potentiæ decet duplici ratione. Una est, quoniam Deus vult honorari non solum in se, sed etiam in suis ministris. Unde non sufficit altitudini potentiæ Dei, quod angeli ei ministrent, imo ad ostensionem superexcellentis potentiæ suæ, requirit ab eis ut suis quoque creaturis ministrent. Secunda est, quia diaboli sunt adversarii Dei, et decet ut illos vincat per suos ministros, angelos sanctos, ut in hoc declaretur Dei potestas, qua non solum in se, sed etiam in suis ministris tam præpotens est, ita ut merito Dominus exercituum ac Deus omnipotens appelletur. Conformiter decet hoc sapientiam Dei, quoniam hic est condecens ordo, ut Deus infima per media deducat ad summa. Quumque angelus tam ratione suæ excellentis naturæ quam ratione gratiæ consummatæ seu gloriæ medium teneant locum inter Deum et homines, decens fuit ut Deus hominem adjuvaret et custodiret per angelum. Decet etiam dulcedinem divinæ misericordiæ, quæ aperuit sinum gratiæ suæ homini lapso, nec in aliquo defecit ei quod spectet ad suæ salutis promotionem. Quumque habeat dæmonem impugnantem, dedit ei angelum custodem et adjutorem. Decet quippe, ut omne malum habeat bonum sibi oppositum, juxta illud Ecclesiastici : Contra malum, bonum, etc., et sic intuere in omnia opera Altissimi. — Nec ex his sequitur, quod homo sit dignior angelo. Ista enim est ministratio præsidentiæ et dignitatis, et ministerium quod exhibetur inferiori non propter ipsum principaliter aut dumtaxat, sed intuitu alicujus superioris : quemadmodum miles servit familiæ aut ministro regis propter regem aut dignitatem mittentis. — Rursus, sicut Deus communicavit creaturis suis esse, posse et agere, ad suæ bonitatis ostensionem ; ita intellectualibus creaturis communicavit potestatem præsidendi, custodiendi ac multipliciter influendi, ad suæ liberalitatis, caritatis et pietatis declarationem. Hæc Bonaventura.

Eccli. xxxiii, 15.

Concordat Thomas dicendo : Secundum Boetium libro quarto de Consolatione, Deus providentiam suam de rebus exsequitur mediantibus quibusdam causis secundis. Et quamvis omnium rerum providentiam habeat, specialiter tamen rationales creaturæ providentiæ divinæ subduntur, in quantum eminentius consequi possunt finem bonitatis divinæ, imo beatificam ejus fruitionem. Quumque inter Deum et homines angelica natura sit media, Deus per angelos exsequitur providentiam suam circa salutem hominum, eos adjuvando ad tendendum in finem, et liberando ab his quæ processum in finem impediunt : et hæc exsecutio providentiæ divinæ per angelos circa homines, appellatur custodia angelorum. Deus vero est custos primus, principalis ac generalis, in quo summa residet ac plena auctoritas providendi atque custodiendi, respectu cujus alii sunt ministri et quasi causæ instrumentales. Sicut enim in artificialibus instrumenta disponunt ad formæ susceptionem, quam artifex introducit ; sic angeli et prælati disponunt sibi commissos ad gratiam et gloriam, quas solus Deus largitur. — Si autem objiciatur, quod custodientis est custodire creditum sibi secundum modum ipsius commissi et custoditi; sed connaturale est homini a sensibilibus cognitionem accipere : ergo angeli custodientes deberent hominibus visibiliter apparere et instructionem impendere; quod non passim sed raro contingit. Dicendum, quod visibiles seu sensibiles angelorum apparitiones, quum sint supra naturam, incutiunt stuporem quemdam hominibus, et quodammodo violenter ad consensum inducunt : in quo deperit aliquod hominis

bonum quantum ad conditionem naturæ, quod est inquisitio rationis. Hinc hujusmodi apparitiones aliquibus factæ sunt ad fidei confirmationem in multis, sicut et mirabilia alia. Nihilo minus angeli per modum nobis convenientem nos instruunt, illustrando phantasmata, et lumen intellectus nostri confortando, atque ad considerandum aliquid rectius excitando. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione centesima tertiadecima : Secundum rationem (inquit) divinæ providentiæ hoc in omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur : sicut omnia corporalia per spirituales substantias, et corpora inferiora per superiora. Et nos ipsi per prima principia immobiliter nota regulamur circa conclusiones, in quibus contingit diversimode opinari. Quumque affectiones et considerationes humanæ multipliciter variabiles fallibilesque consistant, expedientissimum est eas per angelos in bonis immobilitatos moderari ac regi. Hæc Thomas in Summa. — Idem Petrus et Richardus.

art. 1.

Alberti etiam et Udalrici responsio in præhabitis continetur. Etenim dicunt, quod propter pericula viæ et ea quæ resistunt hierarchiæ ecclesiasticæ, ad profectum ac salutem adipiscendum necessaria est angelorum custodia, juxta illud : Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. Unde ultra tres actus hierarchicos, qui sunt purgare, illuminare, perficere, quos angeli in hominibus nunc exercent, requiritur præfata custodia.

Ps. xc, 11.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Quorum hominum sit custodiri.**

Et videtur quod pusillorum dumtaxat : quia Christus de pusillorum custodia facit solummodo mentionem, angelos quoque A custodes nominat pusillorum : Videte (inquiens) ne contemnatis unum ex his pusillis ; dico enim vobis, quod angeli eorum, etc. — Insuper apparet, quod primi parentes in paradiso ante lapsum, angelicam non habuerunt custodiam, quia scientia atque virtutibus erant ornati, et sine difficultate poterant agere bona.

Matth. xviii, 10.

Amplius quæritur, An obstinati, potissime Antichristus, habituri sint angelos sanctos custodes. Videtur quod non, quoniam frustra eos haberent, quum inflexibiles B sint et indurati in malis.

Præterea quæstio est, An Christus habuit angelum sanctum custodem, et Utrum quilibet homo habeat etiam specialem dæmonem impugnatorem.

Circa hæc scribit Thomas : Providentia proprie est ad conferendum promoventia in salutem seu ultimum finem, et ad removendum impedimenta. Ultimum vero in adjutoriis istis est quod conjungit fini, seu conjunctio ipsa cum Deo, videlicet lu- C men gloriæ seu beata fruitio : quod a solo Deo est effective. Hinc ab angelis custodibus, qui divinam providentiam circa singulares exsequuntur personas, sunt præparationes quædam juvantes ad consequendum ultimum finem. Præparans autem non habet operationem nisi circa rem ordinatam ad finem, ante finis consecutionem : ideo cunctis hominibus ab infusione animæ rationalis, per quam ad salutem ordinantur, debetur custodia usque ad mortem, in qua via proficiendi finitur. Nulli ergo carent D custodia angelorum, nisi aut per hoc quod fiunt impœnitibiles, ut damnati; aut per hoc quod gloriam consequuntur, sicut Beati.

Denique, quamvis in primis parentibus ante lapsum non fuerit periculum ex corruptione carnis instigante ad malum, erat tamen periculum ex peccandi potentia et dæmone oppugnante. Erant quoque debilioris cognitionis et virtuositatis quam angeli, nec erant confirmati in gratia : ideo indigebant angelicæ ope custodiæ. — Si-

militer confirmati in gratia indigent custodia angelorum. Quamvis enim peccare non possint, possunt tamen proficere et a profectu impediri, venialiterque peccare. — Pueri demum in alvo materno quamvis non sint ecclesiasticorum sacramentorum capaces, quoniam non subduntur actibus ministrorum Ecclesiæ, nihilo minus subduntur operationibus Dei ac ministrorum ipsius : ideo ab instanti infusionis animarum eorum assignantur eis angeli sancti custodes, per quos dæmones cohibentur a multis nocumentis quæ possent illis inferre, deteriorando complexiones eorum, per quod fierent ad vitia proniores, et exstinguendo vitam ipsorum ; et in his etiam prosunt parvulis natis. — Præterea Antichristus angelum habebit custodem, quoniam lex communis non est propter unum mutanda : et in hoc ejus damnatio justior apparebit, quia beneficia toti naturæ humanæ provisa et communicata, non sunt ei subtracta. Nec tamen ei frustra adhibebitur custodia illa. Nam etsi ad bona per eam non convertetur, a multis tamen malis cessabit, ab angelo custode retractus : hunc quippe effectum consequitur angelus per suam custodiam in quantumlibet obstinato.

Amplius Christus non habuit angelum custodientem : tum quia superior fuit angelis universis anima ejus propter unionem cum Verbo, a quo immediate illuminabatur ; tum quoniam verus exstitit comprehensor, propter quod bonum ejus nec impediri potuit nec juvari. — Et si objiciatur, quod quarto Cœlestis hierarchiæ capitulo divinus Dionysius loquitur, quod subdebatur paternis traditionibus mediantibus angelis ; item, quod passione instante apparuit ei angelus ipsum confortans. (*Luc.* xxii, 43.) Dicendum, quod subditus fuit paternis traditionibus per angelos quodammodo indirecte, in quantum angeli instruebant beatissimam Virginem matrem ejus ac sanctum Joseph de agendis circa puerum ipsum. Postremo angelus ipsum dicitur confortasse, non ei aliquid imprimendo, sed per modum ministerii, in quantum congratulabatur fortitudini ejus, quemadmodum homo in tribulatione naturaliter confortatur ad præsentiam amicorum : sicque fuit vera confortatio, sicut et vera tristitia, non solum apparens, ut aliqui dicunt. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione centesima tertiadecima, (art. 4.) respondens ad istud, an quilibet homo custodiatur ab angelo, scribit : Quamdiu homo est in via, imminent ei ab intra et ab extra multa pericula, juxta illud : In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. (*Ps.* cxli, 4.) Ideo sicut hominibus viam non tutam pergentibus dantur custodes, sic cuilibet homini quamdiu viator est, custos angelus deputatur.

Insuper quærit ibidem, (art. 2.) an singulis hominibus singuli angeli præsint.

Videtur quod non. Angelus namque homine exstat sapientior atque potentior. Sed frequenter unus homo sufficit plures homines custodire, dirigere, edocere : ergo plus angelus unus. — Rursus, quum juxta præhabita, (p. 220 D et s.) in angelis tot sint species quot individua, solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Sicque videtur quod unus tantum sit angelus qui immediate custodit homines, quum inferiora per media reducantur in Deum.

Dicendum, quod providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut ad singula genera ac species corruptibilium rerum : ideo sicut, teste Gregorio, diversi angelorum ordines deputantur diversis rerum generibus, utpote, Potestates ad dæmones coercendos, Virtutes ad mirabilia facienda in rebus corporeis, estque probabile quod diversis rerum speciebus diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur ; hinc rationabile est quod diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur, videlicet singuli singulis.

Ad primum dicendum, quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Primo, in quantum est singularis persona : sicque

uni homini adhibetur unus custos, et interdum plures deputantur ad unius custodiam. Secundo, in quantum est pars alicujus collegii : et sic toti collegio unus homo præficitur in custodem, ad quem spectat providere ea quæ pertinent ad hominem unum in ordine ad totum collegium, ut sunt ea quæ exterius sunt agenda, de quibus alii ædificantur aut scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta quæ ad singulorum spectant salutem secundum se ipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam. — Ad aliud respondendum, quod angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua immediate illuminantur a Deo : attamen quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant. Idem quoque in inferioribus est considerandum ordinibus : nam angelus aliquis infimus illuminatur quantum ad aliqua ab aliquo supremo seu altiori, et quantum ad aliqua ab eo qui ei immediate præfertur. Sicque possibile est, quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, quamvis habeat aliquos angelos sub se quos illuminat. — Hæc Thomas in Summa.

art. 3. Amplius quærit, utrum singulos homines custodire pertineat solum ad infimum ordinem. Respondet : Duplex custodia homini adhibetur. Una particularis, in quantum est determinata persona : et illa custodia ad ordinem pertinet infimum. Alia est custodia universalis : quæ secundum diversos ordines multiplicatur. Nam quanto agens est universalius, tanto est altius. Hinc custodia multitudinis humanæ ad ordinem Principatuum, aut forte Archangelorum, est pertinens : qui Archangeli nominantur Principes Angelorum. Unde et
Dan. x, 13. Michael, quem Archangelum dicimus, unus de principibus appellatur a Daniele. Ulterius vero super omnes naturas corporeas custodiam habent Virtutes, et super dæmones ipsæ Potestates.

Verum his objici potest, quod super illud, Angeli eorum in cœlis, etc., ait Chrysostomus : Non de quibuscumque angelis, *Matth.* XVIII, 10.
sed de supereminentibus, loquitur Christus hoc dicens. — Iterum, ad custodiam hominum valde necessarium est arcere dæmones : quod secundum Gregorium, spectat ad Potestates. Atque ad aliorum conversionem multum juvant miracula : quæ facere pertinet ad Virtutes. Ergo et illi duo ordines deputantur ad custodiam hominum, et non solum infimus ordo.

Dicendum ad primum, quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis infimi ordinis : quia ut divinus Dionysius contestatur, in quolibet ordine *De Cœlest. hier.* c. x.
sunt primi, medii et ultimi. Estque probabile, quod altiores angeli infimi chori ad illorum deputentur custodiam qui ad majorem gradum gloriæ sunt electi. — Ad secundum, quod etiam inferiores angeli exercent officium superiorum, in quantum aliquid de proprietate et donis eorum participant, et ad superiores se habent ut executores officii seu virtutis ipsorum : sicque etiam angeli infimi ordinis dæmones possunt arcere atque miracula operari. — Hæc ibidem.

Qui denuo sciscitatur, quando angelus incipiat hominem custodire. Respondet : art. 5.
Quemadmodum super Matthæum recitat Origenes, super hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod angelus deputatur homini ad custodiam ab hora Baptismi; alii, quod a tempore nativitatis, et hanc opinionem approbat Hieronymus. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quod est christianus, incipiunt a Baptismo : sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi. Ea vero quæ providentur a Deo homini in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem accipit naturam : et tale beneficium est custodia angelorum. — Denique puer quamdiu est in materno utero, non est totaliter separatus a matre; sed quadam colligatione est aliquid ejus, quemadmodum fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Hinc probabiliter dicitur,

quod angelus custos matris custodit et A prolem quamdiu in ventre est matris; atque in nativitate, quando separatur a matre, deputatur ei angelus pro custode. Hæc Thomas.

Consonat Petrus : Custodes (inquiens) hominum proprie dicuntur angeli illi qui ipsos homines immediate illuminant, per quod excluduntur angeli primæ hierarchiæ; et qui habent actus limitatos circa humana officia, per quod excluduntur angeli hierarchiæ secundæ; et specialiter qui procurant bonum singularium persona- B rum, per quod excluduntur duo superiores ordines infimæ hierarchiæ. Hæc Petrus.

Insuper Udalricus in Summa sua, quarto libro, videtur de hoc aliter scribere : Angelis (dicens) de infima hierarchia competit custodire, quoniam custos singularis personæ est de infimo ordine. Si vero aliquis præsit multitudini, tunc pro custodia suæ personæ habet, ut dictum est, angelum infimi chori; et pro multitudine cujus est caput, habet custodem de ordine Principum. Si autem sit privilegiata persona, C potest habere custodem de ordine Archangelorum, sicut Gabriel exstitit felicissimæ Virginis custos. Confirmati quoque in via, ut beatissima Domina, et sanctificati, qui mortaliter peccare non potuerunt, angelicam habuerunt custodiam, quoniam potuerunt proficere : similiter parvuli in maternis visceribus. — Nec sic singuli angeli singulis deputantur hominibus, quasi iidem angeli successive non præsint diversis hominibus, quia plures sunt homines omnes quam angeli, quum tot sint homi- D nes electi quot angeli sancti. Sic et idem diabolus successive diversis deputatur ad exercitandum hominibus. — Hæc Udalricus. Cujus verba sunt intelligenda cum *Cf. p. 509 A', 511 B'.* moderamine superius tacto, quia de numero et multitudine angelorum diversæ sunt opiniones.

Præterea dominus Antisiodorensis, qui in multis speciales habet opiniones, tenet quod Christus, in quantum minor fuit angelis, utpote secundum sensualitatem passibilemque naturam ut talem, habuit angelum custodem; et quod angelus ille, quantum ad partem illam inferiorem qua Christus horruit mortem, vere confortavit eum passione instante. Nec obstat (ut ait) quod deitas Christi, imo et anima ejus quoad partem suam superiorem, sufficiebat ad suæ inferioris partis custodiam. Licet enim deitas sua sufficiat ad universorum custodiam hominum, vult nihilo minus adhiberi custodiam angelorum propter meritum eorumdem, et propter mutuum angelorum hominumque amorem, atque ut homo suam consideret dignitatem, ad dandum quoque exemplum nobis perfectæ obedientiæ et humilitatis, dum cernimus tam sublimes, deiformes, innocentissimos ac sacratissimos spiritus, nobis tam defectuosis, vilibus ac sordidis obsequi creaturis. — Insuper refert hic doctor quemadmodum quidam dixerunt, quod Antichristus non habebit angelum custodem : quod reprobat, quia ab initio sui non erit obstinatus, sed peccando obstinationem incurret. Addit tamen, quod dum ad tantam elationem erumpet, quod dicet se Deum, mox totaliter ab angelo custode deseretur, et hoc ei proprium erit sic relinqui ab angelo.

Idem dicit Thomas de Argentina, ac alii multi. Sed quia B. Hieronymus super Matthæum et alii plures Sancti absolute affirmant, quod scripturam illam ex Psalmo, Quoniam angelis suis mandavit de te, *Ps. xc, 11.* diabolus perverse allegavit prolatam de Christo, quia de membris ejus solum est edita; idcirco communi positioni reor consentiendum, quod scilicet non habuit angelum custodem, quia in nullo indiguit eo : sicut nec angelus inferior, quamvis angelo superiori sit minor, non tamen custoditur ab illo. Nec Christo competebat proficere sicut Virgini gloriosæ; et a suæ incarnationis exordio data fuit ei secundum naturam assumptam, ut Verbo unitam, omnis potestas in cœlo et in terra. *Matth. xxviii, 18.*

Postremo in hac materia a diversis diversa dicuntur, quæ pie sunt suscipienda :

ut quod ait Albertus, Ibi custodia habet locum, ubi est casus periculum. Ex quo sequi videtur, quod gloriosissima Virgo prorsus confirmata in bono, non habuerit angelum custodientem. Item quod ait Thomas, quod lex communis non est propter unum mutanda, ideoque Antichristus angelum habebit custodem. Ex quo simili ratione sequi videtur, quod Christus quoque custodem angelum habuerit.

Matth. XVIII, 10. Demum quamvis Christus apud Matthæum specialiter tangat de pusillorum custoditione angelica, non tamen hoc negat de hominibus aliis : imo potius alibi in Scripturis hoc exprimit.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **Utrum angelus bonus seu malus interdum deserat hominem quem custodit seu tentat.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam Michael, qui fuit princeps Synagogæ, ipsa relicta, est factus princeps Ecclesiæ. — Secundo, apostolus Jacobus exhortatur : *Jacob.* IV, 7. Resistite diabolo, et fugiet a vobis. — Tertio, Josephus refert, quod templo secundo vastato, auditæ sunt voces angelorum ibi dicentium : Transeamus ab his sedibus. Ad idem pertinet quod apud Jeremiam an- *Jer.* LI, 9. geli dicunt : Curavimus Babylonem, et non est sanata ; derelinquamus eam. Et per *Is.* V, 5. Isaiam loquitur Deus de Synagoga : Auferam sepem ejus, et erit in direptionem. Ubi per sepem intelligit Glossa auxilia angelorum. In Evangelio item Nazaræorum narratur, quod tempore dominicæ passionis auditæ sunt in aere voces angelorum clamantium : Transeamus ab his sedibus. Ergo angeli tunc reliquerunt filios perversissimæ Synagogæ. — In Vitas quoque Patrum habetur, qualiter quidam vir sanctus vidit angelos sanctos cum indignatione ab illis recedere qui inania loquebantur. Rursus, S. Bernardus in suis sermonibus interdum insinuat, quod angeli gloriosi a Fratribus somnolentis et pigris discedant, propter eorum negligentias, irreverentias et torpores. — Insuper, angeli custodes frequenter ascendunt ad cœlum empyreum ; nec valent tunc homines custodire : quia ubi operantur, ibi sunt, et ita non operantur in homine, quando in cœlo sunt.

In contrarium est, quod angeli suum officium fidelissime ac obedientissime implent, et quamdiu se vident aliquid posse in sibi commissis proficere, ipsos custodire non cessant. Possunt autem in eis usque in finem vitæ præsentis aliquo modo proficere, saltem retrahendo a quibusdam excessibus : nam et Antichristum angelus custos ejus a nonnullis sceleribus retrahet.

Ad hoc respondet Albertus : Angelus nunquam sic recedit a custodito, nec eum quamdiu vivit ita relinquit, quin aliquem effectum custodiæ exerceat circa ipsum. Dicitur autem aliquando relinquere hominem, quantum ad illum effectum qui est conversio a peccato, aut similem. Nihilo minus semper facit quod in se est, et retinet hominem, ne toties et tam graviter cadat ut caderet si custodem angelum non haberet. Et per hanc distinctionem solvuntur objecta pro utraque parte inducta. Hæc Albertus in Summa. Et eadem in libro de IV Coæquævis. *Summ. th.* 2ª part. q. 36.

Udalricus demum his consonans : Angelus (ait) custos, quum divinæ providentiæ sit minister et executor, quæ providentia nunquam deserit nos omnino, nunquam deserit eum cui est deputatus, sed deserit et non deserit eum, sicut et Deus. Simpliciter autem Deus non deserit quemquam, quia redigeretur in nihilum : sed deserit quantum ad quosdam effectus, ut dum aliquem pro sua utilitate aut pro suorum exigentia meritorum tribulari permittit, aut cadere in peccatum, juxta illud secundo Paralipomenon : Si dereliqueritis eum, *II Par.* XV, 2. derelinquet vos. Sic angeli nunquam deserunt exsistentes in vita hac, ita ut nul-

lum providentiæ effectum ei exhibeant; A sed quantum ad aliquorum operum subtractionem, ex Dei voluntate, ut quod non juvant in periculis et adversis. Nec hinc credendum, quod angelus semper localiter sit cum sibi commisso; sed per efficaciam suæ virtutis semper est præsens: quoniam imprimit fortes ac stabiles illuminationum et affectionum impressiones, quibus homo a malis spiritualibus præservatur, et ad bona disponitur. Atque ex illuminatione divina cognoscit quando sit opportunitas promovendi hominem sibi commissum in B prosperitate temporali aut spirituali: sicque ascendit et descendit. — Quumque virtus ejus motiva, sit virtus substantiæ immaterialis, operatio ejus est secundum modum substantiæ a qua fluit. Unde quia substantia spiritualis non est proportionata spatio medii localis, quia non habet quantitatem nec principium quantitatis in sua natura: ideo dum movetur, venit quidem de extremo in extremum per medium, non commensurando se medio, nec partes spatii numerando; sed virtute medio impro- C portionata movetur, vincendo medium impetu spiritus sui, ita quod quantitas medii non est ei quantitas, sed ut indivisibile punctum. Aliter enim non veniret æque velociter de cœlo in terram, et de una parte terræ ad aliam: quod falsum est. Eadem itaque velocitate per spatium quodcumque movetur: quod patet ex hoc quod subito in locis operatur diversis, ut patet multoties in Scripturis. Sic ergo movetur, quod in uno nunc est in termino a quo, et in alio in medio, atque in tertio in termino D ad quem. Non autem movetur in tempore, etc. Hæc Udalricus.

Hoc est quod loquitur Thomas: Angelorum custodia quum sit quædam exsecutio divinæ providentiæ, oportet idem esse judicium de utroque. Divina autem providentia nunquam hominem relinquit ex toto, licet magis provideat uni quam alteri. Inde et oculi Domini super justos, (*Ps.* XXXIII, 16.) quibus adeo perfecte providet, quod omnia (*Rom.* VIII, 28.) cooperantur eis in bonum. In quibus etiam angelus quandoque tam fortem facit impressionem seu dispositionem, quod manet ad tempus notabile: ut dum aliquis semel multum devote orat, per plures dies remanet inde devotior. Sicque angelus quamvis non semper sit præsens, potest semper custodire. Et quamvis angelus sciret sibi commissum esse præscitum, attamen posset eum a multis malis retrahere, et ad quædam bona inducere. Hæc Thomas in Scripto.

Eadem scribit in prima parte Summæ, quæstione centesima tertiadecima. Ubi et addit: Quamvis angelus interdum derelinquat hominem loco, non tamen effectu (art. 6 ad 3um.) custodiæ. Nam et in cœlo exsistens, quid circa hominem agatur agnoscit; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

Denique Petrus: Duplex est (inquit) custodia angelorum. Una generalis totius alicujus communitatis: et hæc aliquando deserit communitatem. Unde dicitur, quod Michael, qui fuit Synagogæ præpositus, factus est Ecclesiæ princeps: secutus est (*Dan.* X, 21.) enim Ecclesiam primitivam ex Judæis in quibus remanserat fides patrum. Alia est custodia specialis personæ cujuslibet: quæ non deserit simpliciter, etc., ut supra. Hæc Petrus.

Porro Richardus: Quidam (ait) dixerunt, quod angelus interdum deserit custoditum, dum scilicet se videt circa illum non posse proficere, quemadmodum medicus deserit ægrum de cujus curatione desperat: sicut et angelus malus, quum ita perfecte ab homine victus est, quod se putat non amplius posse illi nocere, recedit et omittit eum impugnare. — Alia est opinio probabilior atque communior, quod nunquam in toto deserit hominem custodia angeli sui, quia semper potest ei prodesse in aliquo: quod non potest medicus in quolibet ægro. Angelus quoque malus, nisi sit ita perfecte victus ab homine, quod æstimat se non posse illum retrahere ab aliquo bono, non totaliter recedit ab eo. His alludit quod in libro de Deo Socratis Apuleius as-

serit : Hic quem dico (videlicet angelus A custos) prorsus custoditor, singularis præfectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, assiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, improbator malorum, approbator bonorum. Hæc Richardus.

Insuper Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, sequitur primam illam quam narrat Richardus opinionem : Puto, inquiens, quod quum aliquis adeo fuerit purificatus atque purgatus, quod jam ascendit ad statum Thronorum, et habet pruden- B tiam spiritus oculatam ante et retro, instar animalium Apocalypsis et Ezechielis; quæ, inquam, prudentia se habeat ad modum ancillæ ostiariæ, nullum penitus motum illicitum permittentis intrare, sed dicentis, Pepigi fœdus cum oculis meis, ne cogitarem quidem de virgine: tunc habet in tali statu plenam victoriam de diabolo, tuncque verum est quod diabolus eum desinit infestare. Hæc Antisiodorensis.

Apoc. IV, 6; *Ezech.* I, 18.

Job XXXI, 1.

Sed quum dicat Scriptura, Justus septies cadit in die; itemque, Si dixerimus quia C peccatum non habemus, nos ipsos seducimus; et rursus, In multis offendimus omnes : non videtur quod diabolus in toto recedat ab aliquo, præsertim quum mens humana ad distractiones sit prona, nec immobilitata in cogitationibus bonis, potissime quum et sanctus fateatur Bernardus : Puto quod qui clausit cœlum oratione, non clausit animum a cogitatione, id est Elias, qui utique fuit vir excellenter heroicus. Imo et beatissimi Apostoli, quamvis recepta plenitudine Spiritus Sancti D non peccaverunt deinceps mortaliter, attamen venialiter peccaverunt, sicut et gloriosus princeps eorum in Antiochia judaizando, ita quod Paulo teste, reprehensibilis erat. Hinc non apparet quod aliquis viatorum in hac vita sit talis, quod diabolus desperet se posse aliquid in ipso lucrari. Unde et beatissimo Martino adstitit in extremis. Propter quod loquitur Augustinus: Persevera usque in finem, quia tentatio perseverat usque in finem. Usque in quem finem ? Quousque finias vitam. Attamen interdum ad horam fugit diabolus : sicut in Vitaspatrum legitur de duobus prælectis juvenibus eremitis, quorum uni non audebat appropinquare diabolus, quia ad quemlibet versum Psalmorum exivit flamma ignis in cœlum ex ore ipsius. — Dicit etiam Augustinus : In infinitum ferventior est angelus bonus ad custodiendum, quam angelus malus ad obsistendum. Quo declaratur, quod angelus custos non recedit in toto.

Prov. XXIV, 16. I *Joann.* I, 8. *Jacob.* III, 2.

III *Reg.* XVII, 1.

Galat. II, 11.

At vero Alexander concordat : Multiplex (dicens) est effectus angeli custodientis circa animam hominis custoditi. Unus est quoad potentiam speculativam, videlicet illuminare eamdem quoad quædam occulta : et quoad istum effectum, angelus interdum recedit, sicque recessit a Zacharia, *Zach.* IV, 1.
quia non semper tangit neque illuminat corda Prophetarum. Alius effectus ejus est quoad vim motivam. Et iste est quadruplex, utpote : profici in bonum gratiæ, non labi in malum culpæ, a malo resurgere, non in tantum malum nec toties cadere ut caderet homo sine custodia illa. Et aliquem horum actuum, præcipue quartum, angelus usque in finem exercet circa custoditum. — Nec obstat quod loquitur Augustinus : Angelos sanctos repellimus, dum eorum consilio non acquiescimus, et videntes se operam perdere, dicunt, Relin- *Jer.* LI, 9.
quamus eum; et quod ait Hieronymus : Infructuosa est anima quæ non habet Deum hospitem neque præsidium angelorum; itemque, Quotiescumque humana fragilitas suæ relinquitur imbecillitati, Dei et angelorum auxilium ab ea recedit. Recedunt enim quoad aliquem effectum. Hæc Alexander.

Præterea Bonaventura diffuse hic scribit : Communiter, inquiens, a doctoribus tenetur, quod angelus non relinquit obstinatos omnino quamdiu sunt viatores. Non tamen custodit eos tam diligenter ut justos aut mediocriter malos : ideo dicitur eos quodam modo deserere.

Hoc autem potest diversimode explicari.

Nam custodiri hominem ab angelo, dupliciter potest intelligi, puta, secundum habitum, et secundum actum. Dixeruntque aliqui, quod angelus deserit obstinatum, quantum ad actum custodiendi, non quantum ad habitum : quia paratus est subvenire, si viderit illum se ad viam veritatis disponere. Sed istud non sufficit, quoniam nemo est ita obstinatus, quin angelus possit ei aliquod custodiæ beneficium impertiri. — Hinc alii dicunt, quod duplex est angelicæ custodiæ actus : unus respectu corporis, consistens in repulsione hostis, ne opprimat corpora; alter respectu animæ, ne hostis pervertat eam. Efficacia primi actus consistit in angelo; efficacia vero actus secundi, non solum in angelo sed et in nobis consistit. Quantum ad primum actum, angelus hominem non relinquit usque ad mortem, quia non sinit eum a diabolo opprimi aut occidi, nisi aliud exigat æquitas divini judicii. Sed quantum ad actum secundum, quum actus illius efficacia sit non solum in angelo, sed et partim in nobis, subtrahit custodiæ suæ beneficium ab his circa quos videt se frustra exerceri. Verumtamen, quum custodia angelica magis respiciat animam quam corpus, non apparet probabile quod angelus omnem actum custodiæ subtrahat respectu animæ. — Hinc alii verius dicunt, quod effectus angelicæ custodiæ est tam respectu boni acquirendi aut conservandi, quam respectu mali devitandi aut minuendi. Et quantum ad istum actum respectu mali, angelus bonus non deserit hominem obstinatum : imo semper pro posse retrahit eum, ne ruat in pejus. Quantum autem ad actum respectu boni, deserit obstinatos, nec Antichristum custodiet. — Hæc Bonaventura.

Postremo Parisiensis secunda parte de Universo super his tractans diffuse : Quoniam, ait, hucusque pervenit investigatio ista, ut dixerim quosdam ex beatissimis istis spiritibus esse rectores inferiorum rerumque humanarum, ostendam tibi qualiter patuit istud. Et dico, quod primo per
A Hebræorum Prophetas, in quorum uno, puta Daniele, fit mentio de principe Persarum, et principe Græcorum, et Michaele, qui insinuatur ibi princeps exsistere Judæorum. *Dan.* x, 20, 21. Plato autem et omnes Platonici ex ejus doctrina senserunt, quod beatis spiritibus credita sit cura et gubernatio generis humani. Plebs quoque Christianorum ex verbis legislatoris sui hoc tenet, dicentis : Angeli eorum, etc. — Quod et rationabiliter potest probari. *Matth.* xviii, 10. Naturalis namque pietas atque dilectio est inter homines
B mutua, naturalis etiam amor honestatis compositionisque vitæ, per quem unusquisque paterfamilias ad hoc tendit, ut componantur mores, et decoretur vita familiæ suæ. In forinsecos quoque ostendit hanc pietatem et caritatem, commonens eos atque corripiens pro peccatis. Quanto plus in sanctis angelis est pietas hæc et ista dilectio? Utique tanto plus, quanto in donis naturæ ac gratiæ sunt nobiliores. Si ergo natura humana non sustinet homines bonos in præsenti miseria a gubernatione
C et correptione hominum abstinere : quanto magis illa nobilissima angelorum natura ac copiosissima gratia, ferventissima caritas ac intima pietas, non sinet angelos abstinere a communicatione consilii atque auxilii in creaturas rationales, quas vident assidue crudelissimorum ac fallacissimorum dæmonum dentes incidere? Amplius, sicut hominibus dantur homines rectores et custodes contra visibiles hostes, ita ad divinæ providentiæ spectat perfectionem, ut contra invisibiles inimicos invisibilibus
D custodibus angelis sanctissimis muniantur : præsertim quum homines defectuosi, mortales, non sufficiant hominibus fragilibus sibi similibus pro custodia atque regimine, nec valeant sibi commissis ubique adesse, imo calliditatibus, violentiis ac viribus invisibilium hostium nequaquam sua virtute valeant reluctari aut prævalere.

Quumque bella et clades, persecutiones, damna, ægritudines et mortes hominum, ex occultis et justissimis Dei judiciis pro-

pter innumerabiles hominum utilitates in hoc mundo contingunt, non est angelorum negligentiis imputandum, quod nunc una gens, nunc alia, datur in pestem et gladium. Quemadmodum enim ex justissimo *Exod.* XIV, 23-28. Dei judicio exercitus Ægyptiorum in mari Rubro submersus est, et totum genus hu- *Gen.* VII, 23; I *Petr.* VII, 20. manum universali diluvio, octo exceptis, exstinctum est; ita in multitudine hominum aut paucitate, et plerumque in uno homine, accidit, ex causis et utilitatibus quas novit solus inspector omnium et curator altissimus. Nec angeli constituti sunt hominum custodes, ut justis Dei resistant judiciis. Stultus ergo sermo est dicentium: Quare princeps seu custos angelicus permisit urbem aut gentem aut hominem illum sic destrui, aut justum tam injuste occidi? Eadem ratione angeli non semper resistunt sævientibus in innocentes, nisi in tantum ut non pro voto sæviant. Et quoniam mors justorum, præsertim pro fide atque justitia tolerata, tam pretiosa et meritoria est coram Deo, constat quod Deus supergloriosus ac angeli etiam illos custodiunt et defendunt quos permittunt occidi.

Verum circa hæc objici potest, quia si angelorum officium est homines informare, et ad Dei cultum inducere, cur tot nationes et regna in impiissimos errores cadere et manere perpessi sint et nuncusque permittant? Quumque officium custodiendi instruendique homines injunctum sit eis non nisi propter Dei gloriam et honorem, hominumque salutem, cur tantas contumelias Creatoris et tantas hominum pernicies et spirituales strages ac clades non impediant nec avertant? Nempe quum tam grandis sit eorum sapientia ac potestas, nequaquam contra eas stare valerent imbecillitas hominum atque fatuitas, si ipsi contra hæc mala impenderent quidquid possent. — Sed ad hæc solutio est, quia justo Dei judicio accidunt ista, quum gentes exhibeant se ipsas indociles; neque cogendæ sunt, nec solo terrore inducendæ ad fidem. Et sicut per Osee prophetam lo- *Osee* IV, 6. cutus est Deus, Quia tu scientiam repulisti, A repellam et ego te ne sacerdotio fungaris mihi; sic et in novo legitur Testamento, quod Apostolum et suos coadjutores non permisit Spiritus Sanctus prædicare ad *Act.* XVI, 6, 7. tempus in Asia. Quid igitur mirum, si et angelos sanctos non sinat Creator impiissimis revelare salubria et secreta, præsertim quum et Dominus ipse in Evangelio prædicatoribus suis præcipiat, Nolite *Matth.* VII, 6. sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos: evidenter ostendens sacram doctrinam non esse com- B municandam caninis hominibus aut porcinis, utpote, his qui sacris oblatrant doctoribus, eosque dentibus, id est verbis maledictis, persequuntur, vel his quibus sola spurcitia vitiorum sapit. Denique tanta est in quibusdam nationibus horribilitas, abominabilitas ac fæculentia vitiorum, quod angeli sancti eorum cohabitationem abominantur ac horrent. Unde et dixisse interdum leguntur: Transeamus ex his sedibus.

Præterea de angelorum custodiis dico, C quod sicut civitatibus adhibentur custodes contra incendia, et pædagogi pueris contra ruinas, nutrices quoque infantibus contra aquam et ignem ac porcos, et medici ægris ad curandum et visitandum; his quatuor modis angeli sancti impendunt custodiam hominibus, præsertim electis. Quibus dormientibus, excubant tanquam fidelissimi vigiles, et etiam contra corporalia nocumenta protegunt illos; maxime autem solliciti sunt a vitiorum atque libidinum incendio refrigerare et eruere eos. D Ad instar quoque pædagogi dirigunt sibi commissos, ne offendant, scandalizentur, lædantur. Similiter tanquam nutrices spiritualiter alunt creditos suæ custodiæ, illustrando, hortando, et a spiritualibus ac corporalibus aquæ ac ignis periculis eruunt; atque ut piissimi medici spiritualiter et corporaliter sanant dispositive.

Postremo sancti et sapientissimi angeli isti custodes nostri omnia juxta Dei propositum exsequentes, ejusque beneplacito omnia operantes, interdum quosdam pu-

niunt peccatores, et deteriores illis non puniunt : eo quod deteriores justo Dei judicio reservantur æternis suppliciis; alii tanquam minus rei, per temporales adversitates ac pœnas pie et paternaliter castigantur ac reducuntur. — Hæc Guillelmus.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An angeli doleant de malis culpæ ac pœnæ, præsertim damnationis æternæ, eorum quos custodiunt; et an ex illorum perditione minuatur gaudium angelorum** : et hoc est quærere, **an gaudium custodientium angelorum augeatur.**

In hac quæstione tria tanguntur. Primum est, an angeli doleant de vitiis custoditorum; secundum, an de damnatione ipsorum; tertium, an augeatur angelorum jucunditas ex salvatione commissorum.

Videtur quod doleant de malis culpæ illorum. Primo, quoniam sicut ardentissime diligunt Deum, ita vehementissime cupiunt cultum et honorificentiam ejus, maxime quoque de contumeliis, offensis injuriisque tristantur ipsius. — Secundo, Deus
Gen. VI, 6. ipse in Genesi legitur dolore cordis tactus intrinsecus propter flagitia hominum : ergo et angeli sancti inde cordialiter dolent, suum in hoc creatorem sequentes. — Tertio, angeli sancti omni pietate et caritate abundant : ergo vehementissime pereuntibus condolent, et ex dilectione, de tantis eorum malis tristantur. Ad quod allegari
Is. XXXIII, 7. potest et illud Isaiæ : Angeli pacis amare flebunt. — Quarto, angeli sancti cooperantur hominibus ad salutem : ergo de eorum salvatione lætantur, præsertim quum Do-
Luc. XV, 7. minus protestetur, Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente, etc. Quumque diversæ causæ pariant diversos effectus, sequitur econtrario, quod ex custoditorum damnatione gaudium an-
A gelorum diminuatur : ergo et inde tristantur.

Ad hæc Bonaventura respondet : De hoc, an angeli doleant seu detrimentum incurrant ex hominum damnatione ac malis, diversi diversa sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod quamvis non incurrant inde gloriæ detrimentum, concipiunt tamen misericordiæ compassionisve gemitum : quamvis enim ex sublimitate gloriæ immortales et impassibiles asserantur, non
B tamen sunt incompassibiles. Et istud accipiunt ex quibusdam S. Bernardi verbis, qui videtur id dicere. Sed non apparet probabile, quod aliquis vere condoleat, nec doleat, quum condolere sit cum alio dolere. Nec verisimile est, quod angeli aliqua pietate aut misericordia flectantur ad reprobos, quum maxime zelentur justitiam, gloriamque divinam, utpote constituti in perfecto statu justitiæ, atque divinæ justitiæ conformati. Propter quod in homilia de Lazaro et divite ait Gregorius : Justo- *Luc.* XVI.
C rum animæ quamvis suæ bonitate naturæ misericordiam habeant, tamen auctoris sui justitiæ jam unitæ, tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur.

Hinc alii dicunt, quod angeli custodientes, ex eorum quos custodiunt damnatione nec gemitum habent, propter plenitudinem gaudii sui, quod admixtionem non admittit contrarii; nec gloriæ detrimentum incurrunt, propter stabilitatem immobilem boni adepti : nil enim habent
D boni quod possint amittere, nec ex parte meriti, nec ex parte præmii, quum sint in gloria atque justitia confirmati. — Unde quod asserit Origenes, angelos in judicium adduci seu trahi propter homines pereuntes, intelligendum est quod adducuntur in testimonium contra iniquos qui eorum monitis acquiescere noluerunt. Illud quoque, Angeli pacis amare flebunt, intelli- *Is.* XXXIII, 7.
gitur non quoad veritatem fletus, sed quantum ad similitudinem operis, seu quantum ad aliquam conformitatem in signo vel

effectu exteriori, quemadmodum Deus fer- A
Gen. vi, 6. tur tactus dolore cordis intrinsecus. — Et si objiciatur, quod desiderium angeli custodis frustratur in pereunte : ergo inde tristatur. Dicendum, quod desiderium desiderantis frustratur, quando id quod absolute et in omnem eventum appetiit, non impletur. Angeli autem ita non appetunt custoditorum salutem, sed cum moderamine isto, si debite obedierint atque adhæserint Deo, et si sint prædestinati ab eo. Imo quos sciunt esse præscitos, volunt absoluta voluntate damnari. Nihilo minus B quantum in se est, vellent eos salvari, faciuntque pro illorum salute quod in ipsis est : sicut et Deus vult illos damnari voluntate absoluta et consequente, licet velit eos salvari quantum in ipso est, et voluntate antecedente. — Hæc Bonaventura.

Concordat Alexander, et addit : Quamvis angelo reveletur damnatio hominis sibi commissi, non tamen quantitas damnationis illius, quoniam hæc est de secretissimis Dei. Ideo angelus nescit quantum proficiet circa illum, quantum ad hoc quod C minor sit ejus damnatio.

Denique Thomas : Angeli, inquit, quum sint in divinæ voluntatis contemplatione continua, cui perfectissime conformantur, nihil potest esse contra voluntatem eorum, sicut nec contra Dei voluntatem. Potest tamen aliquid esse præter voluntatem ipsorum ; sed hoc ipsum, in quantum est permissum a Deo, volitum est ab ipsis sicut a Deo. Ideo nihil potest accidere de quo doleant, sicut nec de quo doleat Deus. Hinc simpliciter est dicendum, quod ne- D que de hominum culpis nec damnatione tristantur ; sed utrobique lætantur de divina justitia, et justa ejus permissione, ac debita pravorum punitione. — Quod autem
Is. xxxiii, 7. in Isaia habetur, Angeli pacis amare flebunt, ad litteram dictum est de nuntiis Ezechiæ, quos misit ad quærendam ab
Ibid. xxxvi, 22. Assyriis pacem : qui nuntii fleverunt amare, auditis blasphemiis Rabsacis. Allegorice vero exponitur de Apostolis in Glossa. Si vero ad angelos referatur, intelligendus est dolor metaphorice, sicut in Scripturis attribuitur Deo ira, furor et dolor. Hæc Thomas in Scripto.

In idem redit quod scribit in Summa, parte prima, quæstione centesima tertiadecima : Dolor (inquiens) et tristitia sunt art. 7.
de his quæ voluntati contrariantur, ut loquitur Augustinus. Nihil autem contingit in mundo quod contrarietur voluntati Beatorum : quia eorum voluntas omnino adhæret ordini divinæ justitiæ ; nihil autem in sæculo accidit nisi Dei justitia agente aut permittente. Hinc absolute loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem Beatorum. Ut enim tertio dicitur Ethicorum, id simpliciter voluntarium dicitur, quod quis vult in particulari, consideratis omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium : quemadmodum nauta absolute non vult mercium projectionem in mare, sed imminentis submersionis periculo : propter quod, hoc est magis voluntarium quam involuntarium, ut dicitur ibi. Conformiter angeli culpas et pœnas hominum non volunt, absolute loquendo : nihilo minus volunt circa hoc servari ordinem divinæ justitiæ, qua Deus justo judicio permittit quosdam peccare ac debite punit. Hæc Thomas in Summa.

Insuper de hoc, an gaudium custodientium angelorum minuatur aut crescat, etc., ait in Scripto : Gaudium angelorum non minuitur ex damnatione sibi deputatorum, quoniam numerus electorum minorari non valet. Gaudent quoque de bonis suis operibus quæ custodiendo egerunt, quamvis custoditus damnetur. Hæc Thomas ibidem.

Hinc Bonaventura disseruit : Ex salvatione hominum crescit accidentale præmium angelorum ; non tamen sequitur ex hoc, quod ex damnatione hominum incurrant detrimentum aut damnum gloriæ præhabitæ. Si autem sit detrimentum respectu rei habendæ, hoc solum est quando ex impedimento remanet indigentia aliqua et imperfectio in eo qui

impeditur. Et ita non est in proposito : A quoniam quantumcumque ille qui custoditur, damnetur, nihilo minus tamen angelus salvum habet præmium suum quantum ad gaudium quod habet in Deo, et quantum ad gaudium quod habet in se ipso seu de proprio bono (gaudebit quippe de bonis operibus quæ fecit circa eum quem custodivit), et item quantum ad gaudium quod habet in altero, quoniam Apoc. III, 11. uno cadente, alter accipit ejus coronam : hinc quamvis ruina angelica non reparatur ex illo quem custodit, reparabitur ta- B men ex alio. Quamvis ergo propter culpam illius custoditi patiatur hoc impedimentum, quod de ipso non gaudeat, aliunde tamen tantumdem gaudebit.

Præterea, sicut duplex est finis artificis, unus in se, alter in alio (ut patet de rhetore, cujus finis in se, est loqui ornate ; alteri vero persuadere, est finis ejus in alio) ; sic et accidentale præmium angeli duplex est : unum quo gaudet de operibus bonis quæ fecit, aliud quo gaudet de salute ejus quem custodivit. Et C quemadmodum artifex, si habeat finem primum careatque secundo, nihilo minus perfecte habere dicitur methodum, si ex contingentibus nihil omisit ; sic angelus qui fideliter custodivit sibi commissum ex propria culpa damnatum, perfectum habet meritum et præmium, dum de bonis operibus suis gloriatur. Hæc Bonaventura.

Summ. th. 2a part. q. 36. Circa hæc scribit Albertus : In angelis non sunt gaudium et tristitia prout sunt passiones sensitivam animæ partem respi- D cientes ; est tamen in eis gaudium intellectuale, bonæ actioni annexum : quod ut super decimum Ethicorum fassus est Michael Ephesius, est uniuscujusque naturæ diffusio et refloritio in operatione proprii et connaturalis habitus. Et hoc gaudium angelorum est diffusio naturæ angelicæ in operatione quæ sibi est propria secundum theophaniam et illuminationem descendentem a Deo in angelos : ideo gaudere dicuntur in conversionibus peccatorum profectibusque bonorum, quoniam hoc per illuminationes descendit in illos. Nec sequitur, Accidit eis tale gaudium, ergo et tristitia opposita, eo quod opposita habent fieri circa idem : quia ut dicitur decimo Ethicorum, tale gaudium talisque delectatio non habent contrarium, quamvis gaudium et delectatio ut sunt passiones, contrariam habent tristitiam.

Insuper dico, quod angelus præscitum custodiens, vult eum salvari, quia Deus vult eum hoc velle : sicque in hoc se conformat voluntati divinæ. Verumtamen sciens finalem præsciti voluntatem esse ad peccatum vertendam, et quod Deus per ultimatam sententiam decrevit eum damnare, se in hoc Deo conformat. Non enim ista sunt opposita, aliquem velle salvari in quantum suæ curæ atque custodiæ est commissus, et eumdem velle damnari propter finalem sententiam divinam et finalem illius impœnitentiam.

Amplius, in angelis ac Beatis præmium substantiale non crescit neque decrescit. Præmium autem eorum accidentale, est gaudere de multis bonis operibus quæ quis fecit, et de multorum beatitudine quos convertit ac custodivit : et meritum præmii hujus in quibusdam crescit quotidie et decrescit. Nempe quo plura bona fecit in custodiendo angelus sive homo, et quo plures convertit, eo in pluribus exsultabit ; et quo egit pauciora, eo in paucioribus congaudebit. Et ita non est inconveniens dicere, quod crescat in angelis ex custodia meritum accidentaleque præmium. — Hæc Albertus. Concordat Udalricus.

Ad objecta ex dictis patet solutio. Quod enim in angelis non sunt dolor aut pœnalis affectio, est ex sublimitate status ac felicitatis eorum. Detestantur quoque, horrent et aspernantur peccata in quantum peccata : tamen in quantum sunt pœnæ, id est de merito præcedentis culpæ a Deo juste permissa, sic et ipsi sustinent ea sicut et Deus.

QUÆSTIO V

QUinto quæritur, **An inter angelos sanctos sint pugna atque discordia.**

Videtur quod non. Primo, quoniam inter eos est summa pax, caritas et concordia, sicut vera et plena requirit beatitudo, juxta illud : Qui posuit fines tuos pacem. — *Ps.* CXLVII, 14. Secundo, inter angelos est tranquillissima prælatio, et in omni causa concordant in Deo.

In contrarium est quod Danieli angelus sanctus testatur : Princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. *Dan.* X, 13. Itemque, Quatuor venti cœli pugnabant. *Ibid.* VII, 2. Per quos, secundum Glossam, designantur quatuor angelicæ potestates, quatuor principalibus regnis prælatæ.

Circa hoc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo : Jeremias prophetaverat populum Israel a Babylonica captivitate liberandum mox septuaginta annis completis. *Jer.* XXV, 11; XXIX, 10. Quos Daniel sciens impletos, oravit pro liberatione populi sui. *Dan.* IX, X. Cui angelus dixit tempus esse impletum, orationemque ejus esse exaudiendam; et addidit : Princeps Persarum (id est angelus ille de ordine Principatus, ut dicitur, præsidens regno Persarum) restitit mihi. *Ibid.* X, 13. Sicque videtur inter angelos illos sanctos fuisse discordia. Ad quod dicimus, quod nihil aliud fuit illa resistentia nisi quod angelus Persarum revelavit angelo Danielis, quum esset eo superior, aliquid esse sibi revelatum quod non angelo loquenti ad Danielem : revelavit, inquam, ei ipsum velle contrarium ejus quod Deus volebat; et ille acquievit, voluntatemque suam divinæ supposuit voluntati. Voluit autem princeps Persarum nondum liberari Judæos, ut cessaret odium Persarum adversus eos, quos ipsi per se fuerant aliquando persecuti. Et forte ipse erat Archangelus, et ei revelaverat Deus Judæos nondum A plene purgatos : quod tamen non revelaverat angelo Danielis, qui erat de simplicibus angelis. Hæc Antisiodorensis.

Cujus responsio est obscura, et continens quædam incerta, videlicet, quod angelus Danieli apparens et loquens, fuit de simplicibus angelis, quum in libro Danielis legatur Gabriel exstitisse, juxta illud in Daniele : Ecce vir Gabriel stetit coram me, etc. *Dan.* IX, 21.

Porro Thomas planius pleniusque respondens : Verba (inquit) hæc Danielis, ex B quibus tota hæc difficultas exorta est, a Sanctis diversimode exponuntur. Hieronymus namque ait, quod princeps ille Persarum resistens liberationi Israeliticæ plebis, fuit angelus malus, Persis prælatus : quemadmodum enim unicuique homini datur ad exercitium unus angelus bonus et alter malus, sic singulis gentibus duo angeli præponuntur, unus bonus, alter malus. Sed in hoc non est dubitatio minor. Constat enim, quod angelus loquens Danieli, exstitit bonus. Quomodo ergo tot C diebus efficaciter ei restitisset angelus malus, nisi causam haberet justam ? Quam si habuisset, etiam possibile fuit multo plus resistentiam illam fieri per angelum bonum. Ideo cum B. Gregorio est dicendum, quod uterque angelus fuit bonus : quod etiam magis consonat litteræ, quæ in eadem locutionis serie principem Persarum nominat, et Michaelem principem Judæorum, quem constat esse angelum sanctum.

Hæc autem pugna secundum Gregorium D ita est intelligenda. Quum Dei judicia sint abyssus multa, *Ps.* XXXV, 7. profunditatem judiciorum ejus angeli sancti comprehendere nequeunt : ideo quid unicuique genti aut homini debeatur secundum dispositionem divinam, non semper intelligunt, nisi eis desuper reveletur. In diversis vero gentibus merita inveniuntur diversa, secundum quorum diversitatem videtur quod una gens debeat alteri esse subjecta, vel ab ejus dominio liberari. Sicque in Judæis tunc fuit : quoniam Danielis oratio, quan-

tum in se erat, liberationem populi Israel merebatur; sed peccata plebis illius, et item utilitas quam faciebat in regno Persarum, quia per eam notitia veri Dei diffundebatur in regno Persarum, erant in contrarium. Quumque unusquisque angelus secundum suum officium, ad divinæ sapientiæ examen referebat merita sibi subditorum, ideo contrariorum relatio meritorum per diversos angelos facta, divinam sententiam præstolantes, pugna angelorum vocatur : quorum concordatio est in perceptione divinæ sententiæ seu illuminationis supernæ, per quam de divina voluntate docentur. Hoc quippe concorditer volunt, quod percipiunt Deum velle. Unde
Job xxv, 2. dicitur in Job : Deus facit concordiam in sublimibus suis. Diversitas autem opinionum non repugnat amicitiæ neque concordiæ, sed solum diversitas voluntatum. Hinc talis pugna, quæ est secundum judicia ex diversis meritis sumpta, non obstat unitati caritatis, quum voluntas eorum sit una, ut scilicet divina providentia expleatur. — Hæc Thomas in Scripto.

Quocirca pensandum, quod B. Hierony-
Dan. x, 13. mus verba illa Danielis valde humiliter ac sobrie exponit sine assertione incauta. Unde et Thomas in parte prima Summæ, quæstione centesima tertiadecima, exposi-
art. 8. tionem Hieronymi non improbat : Hieronymus, inquiens, principem regni Persarum dicit fuisse angelum qui se opposuit liberationi Judæorum, pro quibus Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc vero resistentia ita poterat fieri, quod princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum fiebat exauditionis orationum Danielis. Secundum Gregorium vero septimodecimo Moralium, princeps ille Persarum fuit angelus bonus, etc., ut supra. Hæc Thomas in Summa.

At vero Petrus : Inter bonos angelos, ait, nunquam est repugnantia neque discordia proprie sumpta : attamen secundum considerationes diversas potest esse inter eos diversa apprehensio de eodem, non tamen contraria definitio seu determinatio. Diversitas autem illa inter angelos diversarum provinciarum ex tribus contingit. Primum est ignorantia sententiæ divini judicii. Secundum est diversitas et quasi contrarietas meritorum. Tertium est consultatio angelorum super hac varietate, et præstolatio divinæ sententiæ, etc., ut supra in Thoma.

Richardus quoque : Omnes (asserit) creaturæ a primo procedunt principio, et quanto plus distant ab eo, tanto magis distant inter se, et quo amplius ei propinquant, tanto plus inter se uniuntur. Propter quod quinto de Divinis nominibus capitulo, S. Dionysius egressionem creaturarum a Deo comparat exitui linearum a centro, quia quo lineæ plus elongantur a centro, tanto plus distant ab invicem, et illæ partes quæ centro sunt propinquiores, sunt propinquiores inter se, et ubi junguntur centro, junguntur inter se. Quumque angeli sancti sint Deo beatifice et immediate conjuncti, sunt et inter se perfectissime per amorem uniti : quod non esset, si inter se haberent discordiam. Pugna ergo eorum non nisi metaphorice dicitur pugna, etc., ut supra. Hæc Richardus.

Concordat Albertus : Non est, inquiens, inter angelos ex custodia contradictio, nec prælium. Non enim hæc contradicunt : populum esse liberandum propter preces Prophetarum, et non esse adhuc liberandum, eo quod nondum satis sit castigatus.
Hinc super illud beati Job, Qui facit con- *Job* xxv, 2.
cordiam in sublimibus suis, ait Gregorius : Sublimes spiritus gentibus principantes, nequaquam pro agentibus injusta decertant, sed eorum facta juste judicantes examinant; quumque uniuscujusque gentis culpa aut justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus obtinuisse in certamine aut non obtinuisse perhibetur : quorum tamen omnium una victoria est, sui super se opificis summa voluntas, quam dum super se sem-

per adspiciunt, quod obtinere nequeunt, A nunquam volunt. Recte ergo dicitur, quod angeli sancti contra se veniunt, quando subjectarum sibi gentium merita contradicunt. Hæc Albertus in secunda parte Summæ. Idem libro de IV Coæquævis.

Udalricus demum : Ex carentia (inquit) judiciorum Dei, videntur interdum angeli discordare. Circa quod dicimus, quod voluntates angelorum possunt materialiter discordare, puta in volito, non autem formaliter, id est in ratione volitorum; quoniam omnes volunt quod justum est, et B quod Deo placere cognoscunt. — Liberatio vero Judæorum de captivitate, justa fuit, propter promissionem qua Deus per Jere- *Jer.* xxix, 10. miam promisit eos septuaginta annis elapsis redimere, et propter sanctorum, præsertim Danielis, preces et merita. Propter quod in Zacharia angelus interpellans pro *Zach.* i, 12. Israel dixit : Iste septuagesimus annus est. Alia ratione justum fuit ut diutius captivi manerent, propter peccata eorum in ipsa captivitate commissa, præcipue quoniam alienigenas duxerunt uxores : a C quibus uxoribus et peccatis nondum fuerunt separati neque purgati; sed post reditum factum est hoc in Judæa, ut patet I *Esdr.* x. in Esdra. Hæc Udalricus.

Qui etiam scribit hic : Hieronymus dicit angelos de quibus dicitur in Daniele, fuisse principes malos : de quibus ad Corin- I *Cor.* ii, 6. thios Apostolus, Sapientiam loquimur non principum sæculi hujus. Sed hoc est contra id quod sequitur ibi, quod ipse prin- *Dan.* x, 12, 16-19. ceps venit propter orationem Danielis, et Daniel vocat eum dominum, et confortavit D Danielem. — Circa hæc verba Udalrici dico, quod Hieronymus super Danielem, per principem Persarum principemque Græcorum, intelligit spiritus malos; spiritum vero qui venit ad Danielem, et eum confortavit, docuit et erexit, intelligit spiritum bonum, ut patet in ejus commentario super Danielem.

Responsio demum Alexandri consonat Thomæ, et tota sententialiter continetur in præinductis.

QUÆSTIO VI

Sexto quæritur de profectu angelorum sanctorum in cognitione, **An scilicet ministrando, custodiendo, ac juxta Dei imperium extrinsecus operando, proficiant in Dei cognitione essentialive præmio, aut saltem in aliarum notitia rerum; præsertim an mysterium Incarnationis per Ecclesiam didicerint.**

Videtur quod in Dei contemplatione et præmio essentiali proficiant. Omnis namque actio ex caritate procedens, est meritoria vitæ æternæ; sed angeli in caritate perfecti sunt : ergo ministrando ex ea maxime promerentur. — Rursus, quum Deus sit liberalissimus præmiator, nequaquam illa assidua angelorum obsequia promptissima caritate ac profundissima humilitate atque ingenti reverentia sibi et suis ministris exhibita, deserit irremunerata. — Insuper, supra ostensum est, p. 528 C et s. quod angeli sancti mutua locutione et illuminatione cognoscunt quædam de novo. Quod vero mysterium Incarnationis ex Apostolorum prædicatione didicerint, videtur ex verbis Apostoli ad Ephesios : Ut *Ephes.* iii, 10. innotescat, inquit, Principatibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.

Circa hæc loquitur Thomas : Secundum Philosophum, motus et operatio differunt. Operatio namque est actus perfecti : ut lucere actus est lucidi, et intelligere actus est intellectus jam actuati. Motus autem actus est imperfecti in perfectionem tendentis. Ideo quod est in ultima sua perfectione, habet operationem sine motu, ut Deus; quod vero distat ab ultima sua perfectione, habet operationem motui junctam. Quumque proficere in beatitudine sit quidam motus naturæ tendentis in perfectionem, ideo quandocumque angelus aut homo ponitur in ultima sua per-

fectione, operatio ejus non est meritoria A neque proficiens. — Verum de hoc, quando scilicet angelus sit in sua ultima perfectione, sunt duæ opiniones : una quam* Magister approbat, utpote quod hoc erit in die judicii; alia quæ etiam in littera tangitur, quod hoc fuit in prima ipsorum ad Deum conversione et confirmatione. Et hæc probabilior mihi videtur : tum quoniam ultima perfectio rei est in termino suæ viæ, terminus vero viæ angelorum fuit confirmatio eorumdem (non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secun- B dum quid, in quantum circa viatores operantur); tum quoniam idem judicium est de hominibus post mortem, et de angelis post confirmationem seu lapsum : homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet. Et ideo dicimus, quod angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec postmodum in visione Dei proficiunt. Hæc Thomas. — Quæstiones de profectu scientiæ angelorum ex mutua locutione et C
dist. IX, q. 4. illuminatione pertranseo, quia præhabitæ sunt.

De ultima vero parte quæsiti respondet Thomas : De hoc videtur controversia esse inter SS. Dionysium et Augustinum, et Hieronymum. Hieronymus enim ponit duo. Unum est, ante Incarnationem angelos mysterium humanitatis Christi ignorasse : et quoad hoc videtur ei obviare Augustinus, dicendo quod a sæculis, id est a mundi exordio, hoc noverunt. Secundum est, quod angeli hoc mysterium per homines didi- D cerunt : et quantum ad hoc videtur ei
De Cœlest. hier. c. IV. B. Dionysius obviare, protestans homines per angelos inde instructos, secundum ordinem divinæ sapientiæ immobiliter constitutum, quo inferiores per superiores divinitus illustrantur.

Ut autem sciatur qualiter quodlibet horum possit verificari, pensandum quantum ad primum, quod Incarnationis mysterium dupliciter potest considerari. Primo quantum ad substantiam facti : et sic a principio mundi omnes angeli id noverunt futurum, scilicet, incarnationem, passionem, resurrectionem, etc. Secundo, quantum ad conditiones factum circumstantes, ut quod sub tali præside illaque hora Christus esset passurus : et hoc a principio non sciverunt. Sic etiam differunt Propheta et Evangelista : quia Propheta prænuntiavit substantiam facti, Evangelista etiam recitat modum et circumstantias rei. Quantum ad secundum, notandum quod angeli dupliciter sumunt notitiam rerum. Primo, per illuminationem : sicque angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo; per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiæ edocentur. Secundo, per modum completionis rerum : quemadmodum futura contingentia cognoscunt dum actu complentur, per hoc quod causæ eorum ad effectus determinantur, ut in eis queant agnosci. Et sic quædam quæ circa Incarnationis mysterium nesciebant, prædicantibus Apostolis, dum actu complebantur noverunt, non tamen ab Apostolis inde edocti. — Porro, ut super prætacta verba Apostoli ait Glossa, in apostolicis illis verbis, quum dicitur, Ut Ephes. III, 10.
innotescat... per Ecclesiam, hoc complexum, *per Ecclesiam,* non determinat verbum hoc, *innotescat,* sed præcedens illud complexum, *illuminare omnes :* ut sit sen- Ibid. 9.
sus, quod Apostolis erat data gratia illuminandi omnes de Ecclesia. Hieronymus tamen vult quod determinet verbum hoc, *innotescat;* et tunc intelligendum est modo prædicto. Potest quoque intelligi de Ecclesia angelorum, ad quam colligenda est nostra Ecclesia, ut sit sensus : Mysterium Incarnationis fuit absconditum in Deo, ita tamen quod a sæculis innotuit principibus per Ecclesiam, id est in cœlesti Ecclesia. Et hanc expositionem ponit Augustinus quinto super Genesim. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione centesima septimadecima : Inferiores art. 2.
(asserit) angeli loqui superioribus pos-

sunt; sed de divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Quemadmodum vero inferiores angeli superioribus subduntur, sic supremi homines viatores infimis angelorum, juxta illud : Qui minor est in regno cœlorum, major est illo, puta Joanne Baptista ut viatore. (*Matth.* xi, 11.) Hinc de rebus divinis, ut de mysterio Incarnationis, angeli ab hominibus nunquam illuminantur. — Quod autem Apostolus loquitur, Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, (*Ephes.* iii, 8-10.) Augustinus exponit sic : Absconditi, inquam, ut tamen innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. Quasi dicat : Ita hoc sacramentum fuit absconditum hominibus, ut tamen cœlesti Ecclesiæ, quæ continetur in Principibus et Potestatibus, notum esset. Potest quoque dici, quod id quod absconditum est in Deo, non tantum innotescit angelis desuper, sed etiam apparet dum expletur per homines. Hæc Thomas in Summa.

Idem Petrus; et addit : Circa Incarnationem est considerare conditiones generales ex divina providentia dependentes; ut Christum de virgine incarnandum, passurum, etc. : et hæc angeli omnes præsciverunt. Item est considerare conditiones speciales ex libero arbitrio determinatarum personarum pendentes; ut quod incarnaretur ex Maria virgine, quod pateretur sub Pontio Pilato, traderetur a Juda, prædicaretur a Paulo : atque ut Haymo scribit, quasdam conditionum istarum majores angeli, per quos Incarnationis mysterium annuntiatum est, ut Gabriel, præsciverunt; alii vero non. Hæc Petrus.

Concordat Richardus, adjiciens : In angelis respectu Dei major est possibilitas seu potentialitas quam actualitas; ideo inter eorum naturam et Deum, qui purus est actus, est major distantia quam propinquitas, majorque dissimilitudo quam similitudo. Et quamvis angeli potuerunt disponere se per suum actuale ad glori-

A am, non tamen se potuerunt in tantum disponere, quantum de gratia recipere potuissent : ideo quamvis eorum capacitas sit repleta per comparationem ad dispositionem quæ potuit in eis esse per suum activum, non tamen per comparationem ad receptibilitatem quæ est in eis per suum possibile vel passivum. Porro in anima Christi et in anima Virginis gloriosæ, tantum est de gratia, quantum per suum possibile absolute recipere potuerunt, ita quod Deus in illis animabus non plus posB set ponere de gratia neque de gloria. Hæc Richardus. — Cujus hoc ultimum dictum videtur parumper obscurum. Quum etenim anima Christi ac sacratissimæ Virginis ejusdem sint speciei, videtur in eis æqualis esse naturalis capacitas ad gratiam et gloriam. Quumque gratia animæ Christi et gloria animæ ejus multo plus transcendat gratiam et gloriam suæ præstantissimæ Matris, quam gratia et gloria Deiferæ Virginis gratiam et gloriam cujuscumque Sanctorum, videtur quod Deus C omnipotens plus gratiæ et gloriæ de sua absoluta potentia possit conferre seu dare potuerit animæ electissimæ Virginis quam donavit, quanquam tantum ei contulerit quantum condecuit : omnia quippe in numero, mensura et pondere egit ac statuit. (*Sap.* xi, 21.)

Bonaventura quoque : Cognitio (inquit) in angelis quædam est a natura, quædam a gratia. Prima est duplex. Quædam etenim dicitur a natura, quia naturaliter est inserta, ut cognitio eorum quæ sunt a priD ma mundi constitutione. Et quoad hanc, angeli non proficiunt neque deficiunt : nam quoad hanc, habent universales omnium species. Alia habetur per naturalem potentiam, sive sit innata, sive acquisita : et quantum ad hanc, angeli profecerunt secundum processum temporis per multiplicem experientiam et conversionem super his quæ fiunt de novo. Conformiter quædam est cognitio a gratia fixa, quædam a gratia fluente. Quemadmodum enim in membris corporalibus ponuntur quæ-

dam virtutes fluentes, quædam fixæ, seu vita quædam fluens, quædam fixa; ita intelligendum est et in spiritualibus membris, sive angelicis spiritibus. In quibus gratia fixa, est gratia confirmationis. Et cognitio a gratia illa procedens, est visio lucis æternæ : in qua nec proficiunt angeli, nec decrescunt. Cognitio autem quæ est a gratia fluente, est cognitio revelationis : quæ ideo dicitur fluens, quia non semper revelat Deus mysteria, sed loco et tempore opportuno. Atque secundum hanc intelligit Magister angelos profecisse in Dei cognitione, non quia Verbum viderint apertius, sed quoniam facta est eis revelatio quædam a Verbo. — Quod vero ait Gregorius, Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? non est dictum per proprietatem, sed per æquivalentiam et sufficientiam : quia cognitio solius Verbi adeo sufficit angelis, ac si omnium rerum notitiam etiam in particulari haberent. Hæc Bonaventura.

Præterea circa præhabita asserit Alexander : Quidam angeli cognoverunt mysterium Incarnationis a principio, non creationis, sed conditionis, quum dictum est : *Gen.* I, 3. Fiat lux, et facta est lux. Alii vero non cognoverunt illud ex tunc, sed post plene noverunt dum fuit impletum. Duplex quoque potest distingui cognitio, puta, in Verbo, et in genere proprio. Primo modo cognoverunt a principio, non secundo modo. Unde libro quinto super Genesim dicitur : Mysterium Incarnationis non in Deo tantum innotescit angelis, verum etiam eis in hoc mundo apparet, quum realiter manifestatur, juxta illud Apostoli ad Timotheum : *I Tim.* III, 16. Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit angelis, prædicatum est gentibus, assumptum est in gloria. Hæc Alexander.

Ad intelligentiam prædictorum conferunt quæ scribit Henricus sexto Quodlibeto, quæstione qua quærit, *quæst.* 4. an Christus secundum quod homo illuminet angelos : Omnis (inquit) illuminatio procedit secun-

A dum ordinem et gradus illuminantium et illuminatorum, ita quod superiora in gradu et ordine, nata sunt inferiora illuminare, inferiora vero non illuminant superiora. Et quia, ut patet ex divini Dionysii dictis, juxta naturalis ordinis rationem ordo supernaturalis illuminationis procedit, *De Cœlest. hier.* c. XIII. sciendum quod duplex est ordo rerum : et secundum hoc duplex est ordo illuminationis inferiorum a superioribus. Est enim quidam ordo rerum in esse naturæ, quidam in esse gratiæ. Ordo rerum in esse B naturæ, est secundum quem Deus Trinitas naturaliter est super omne ens, atque ab ipso universæ creaturæ secundum ordinem gradus naturalis procedunt, a summa creatura usque ad infimam. Ordo rerum in esse gratiæ, est secundum quem Deus Trinitas super omnia bonus exsistens, donis gratiæ intellectualem creaturam ad se ipsum reducit.

Itaque post divinam et supercœlestem hierarchiam, quæ consistit in eorum ordine quæ in divina constituuntur essentia, C ut sunt rationes attributales et personæ, ad perficiendum totius mundanæ hierarchiæ decorem sequitur ordo creaturarum hierarchicus duplex, secundum prætactum duplicem ordinem rerum. Nempe secundum primum ordinem, hierarchia creaturarum incipit a creatura in gradu et dignitate naturæ suprema, quæ Lucifer creditur exstitisse. Post illum autem sequuntur ceteri secundum gradus excellentiæ naturæ suæ. Post spiritus vero cœlestes sequitur spiritus humanus. Et quia hi spiritus per D dona naturæ nequeunt suo creatori perfecte conjungi, idcirco est ordo secundus per gratiam, ad intellectualem creaturam per se ac specialiter pertinens, quæ circulo quodam perfecto per gratiam et gloriam ad Creatorem, a quo procedit, unitive revertitur. — Estque ordo gratiæ sublimior ordine naturæ, et angeli sancti dominantur dæmonibus, qui eis ordine naturæ possunt esse sublimiores, saltem nonnulli. Nec solum hoc, sed et homines per dona gratiæ et gloriæ angelis etiam bonis que-

unt præferri. Christus autem Deus et homo, cunctis angelis ineffabiliter est prælatus secundum naturam assumptam, non quantum ad ordinem naturæ seu quoad naturalia sua, sed quantum ad ordinem gratiæ, secundum quod per dona gratiæ et gloriæ angelis et omni mente creata est altior. Ideo omnes illos in Ecclesia triumphante ac militante potest illuminare, et de plenitudine sua exuberantissima illis communicare, imo et post ipsum gloriosissima Virgo, Mater ipsius, de qua in sermone quodam de ejus nativitate fatetur Maximus : Cœlum quod penetrasti, et cuncta contenta in eo, nova et ineffabili gloria decorasti, quia priorem gloriam ejus ex præsentia tua, ultra quam dici possit aut cogitari, magnificasti, nova ac præcellenti virtutum tuarum dignitate illic irradians, immensaque gratiarum tuarum luce perlustrans. Unde ob istam illuminationem *I Petr.* I, 12. angeli sancti in Christum prospicere desiderant, deinde et in præstantissimam Matrem ipsius. — Hæc Henricus.

Postremo Albertus et Bonaventura assignant duodecim effectus custodiæ angelorum, quos tamen diversimode exprimunt.

Bonaventura quippe sic scribit : Consueverunt a magistris effectus custodiæ angelicæ duodecim assignari, qui ex Scripturis eliciuntur. Primus est, pro delictis increpare. Unde in libro Judicum dicitur : *Judic.* II, 1, 2. Angelus ascendit de Galgala ad locum Flentium, et dixit : Eduxi vos de terra Ægypti, etc., et non audistis vocem meam. Quare hoc fecistis? Secundus est, a vinculis peccatorum absolvere, saltem dispositive. Ad quod designandum scribitur *Act.* XII, 7. in Actibus : Angelus Domini adstitit. Et paulo post subditur : Et ceciderunt catenæ de manibus ejus. Tertius est, impedimenta boni auferre. In cujus signum legitur in *Exod.* XII, 29. Exodo angelus Domini primogenita percussisse Ægypti. Quartus est, dæmones arcere : *Tob.* XII, 3. ut est in libro Tobiæ, Dæmonium ab ea ipse compescuit. Quintus est docere : *Dan.* IX, 22. ut in Daniele, Nunc egressus sum ut docerem te. Sextus, secreta revelare : sicut in Genesi tres angeli summæ Trinitatis mysterium expresserunt; quorum unus addit ibidem : *Gen.* XVIII, 17. Num celare potero Abraham quæ gesturus sum? Septimus, consolari : ut in Tobia, *Tob.* V, 13. Æquo animo esto, in proximo est ut a Deo cureris. Octavus, in via Dei confortare. Unde in tertio Regum libro dicitur : *III Reg.* XIX, 7. Surge et comede, grandis enim tibi restat via. Nonus est, in via ducere atque reducere : ut in Tobia, *Tob.* V, 15. Ego ducam et reducam filium tuum. Decimus est, hostes dejicere. Unde in Isaia : *Is.* XXXVII, 36. Angelus Domini percussit in castris Assyriorum, etc. Undecimus, tentationes mitigare : quod significatum est in Genesi, ubi legitur, quod Jacob luctatus est cum angelo, *Gen.* XXXII, 24 et seq. et benedictione accepta confortatus est, et emarcuit nervus femoris ejus. Duodecimus est, pro nobis orare, et orationes nostras in cœlum deferre. Unde in Tobia : *Tob.* XII, 12. Quando orabas cum lacrimis, ego orationem tuam obtuli Deo. Hæc Bonaventura.

Albertus vero sic exprimit ista : *Summ. th.* 2ª part. q. 36. Ponuntur ab antiquis magistris duodecim effectus custodiæ. Primus est, excitare a somno ignorantiæ, et illuminare, ac solvere a vinculis peccatorum. Quod significatur ibi: *Act.* XII, 7. Angelus Domini adstitit, et lumen refulsit in habitaculo carceris; percussoque latere Petri, excitavit eum, dicens : Surge velociter. Et ceciderunt catenæ de manibus ejus. Secundus est, confortare ad labores pœnitentiæ, et confortantia ministrare. In cujus signum angelus dixit Eliæ a facie Jezabel fugienti : *III Reg.* XIX, 5-7. Surge, comede. Et dedit ei subcinericium panem et aquam. Tertius est, dæmones arcere, ut supra. In ceteris namque Albertus concordat Bonaventuræ, quamvis alio referat ordine.

Additque : Si effectus isti accipiantur per artem, potest sufficientia eorum sic assignari. Ad perfectam custodiam duo exiguntur, puta, exclusio mali, et conductio ad bonum. Et penes exclusionem mali sumuntur septem de istis effectibus. Triplex enim excludendum est malum, utpote, malum culpæ, malum pœnæ, et malum dis-

positivum ad aliquod horum. Malum culpæ consideratur in se, et in causa ad ipsum instigante. Si excludatur prout consideratur in se, sic est primus effectus, qui est absolvere a vinculis peccatorum. Si vero consideratur in causa, sic considerari potest dupliciter, videlicet, penes instigantem, et penes modum instigationis : si penes instigantem, est tertius effectus, videlicet dæmones coercere; si penes modum instigationis, est undecimus effectus, videlicet tentationes mitigare. — Porro penes exclusionem mali pœnæ est consideratio duplex. Pœna namque consideratur in se, et quantum ad nocumentum quod infert. Si excluditur in se, sic est effectus septimus, qui est adjutorium contra hostes. Si excluditur quantum ad nocumentum quod infert, est quintus effectus, qui est consolari afflictos. — Si est exclusio mali quod disponit ad malum culpæ aut pœnæ, hoc est dupliciter. Aut enim disponit ad malum directe, aut indirecte : si directe, est octavus effectus, qui est increpatio pro delictis quæ disponunt ad malum; si indirecte, sic est nonus effectus, qui est auferre impedimenta ad bonum.

Si vero pensetur custodia in conductione ad bonum, hoc est dupliciter : nam bonum illud aut est ex parte intellectus, aut ex parte affectus. Si ex parte intellectus, aut est de bonis pertinentibus ad salutem, aut de bonis pertinentibus ad revelationem. Si primo modo, est quartus effectus, qui est docere de occultis. Si spectat ad revelationem, est sextus effectus, qui est revelare mysteria per apparitiones. — Si autem est bonum affectus, consideratur tripliciter. Si autem consideratur secundum statum affectus non exsistentis in proprio robore, sed confortantibus indigentis; sic est secundus effectus, qui est confortatio ad bonum, ut via pœnitentiæ peragatur. Aut est secundum fervorem affectus, qui indiget duce, ne fervor præcipitet eum : et tunc est effectus decimus, qui est ducere atque conducere in via. Si vero sit ad bonum affectus impetrandum, tunc est effectus duodecimus, qui est orare et orationes deferre. — Hæc Albertus.

Udalrico demum videtur quasi superfluum esse effectus custodiæ angelicæ numerare, quum innumerabiles esse probentur ex Scripturis. Nihilo minus dici potest, quod prætacta dinumeratio illorum effectuum bona et apta sit, et data in generali, ad quam alii possunt reduci. — De hoc quoque, an angeli per homines in divinorum proficiant cognitione mysteriorum, scribit sicut præhabitum est, qualiter p. 561 D. de hoc Hieronymus et Augustinus diversimode sensisse videntur, atque præhabita verba Apostoli diversis modis exponunt. Concordantiam etiam Haymonis qua illos concordat, quam et Alexander sequitur, asserit esse nullam : quoniam Augustinus dicit illud mysterium innotuisse a principio angelis qui sunt nuntii ad nos, qui sunt de infima hierarchia. Verumtamen ista improbatio, secundum quosdam antiquorum, non procedit, qui dixerunt Michaelem et Gabrielem esse de superioribus angelis, ut dictum est p. 517 D. supra.

Item scribit Udalricus, se non approbare positionem dicentium, quod angeli cognoverunt mysteria Incarnationis ac passionis, etc., quantum ad substantiam facti, non quoad circumstantias conditionesque particulares : quæ positio est Thomæ, Bonaventuræ, Richardi, multorumque aliorum. Nec tamen Udalricus idoneam ponit improbationem positionis illius; sed ait, quod sit contra mentem Hieronymi, asserentis angelos ignorasse mysterium Incarnationis, sed didicisse illud per prædicationem Apostoli. — Verum hoc dictum Udalrici nequaquam efficaciter est prolatum. Sequitur enim ex eo, quod angeli nescierunt illud ante apostolicam prædicationem, quum tamen ad longius in Christi ascensione didicerint illud a Christo quantum ad substantiam facti, et quoad aliquas circumstantias ejus.

At vero Scotus hic sciscitatur, utrum angelus custodiens possit effective aliquid

producere in anima quam custodit. Et dicit quod non. Cujus oppositum patuit sæpe. Cf. p. 525 D'. Et ut ex Guillelmo Parisiensi ostensum est, lux spiritualis angelicorum spirituum non est minus idonea et fecunda, exuberans et causalis ad effundendum, communicandum ac dispergendum se spiritualiter, quam lux solis ad communicandum diffundendumque se sensibiliter et vere, A efficienter radios producendo et splendorem in medio. Ideo lux illa angelica emicantias resplendentiasque producit in mentibus inferiorum, juxta modum ex Guillelmo, Alberto et aliis introductum : quorum positio dictis D. Dionysii et Augustini concordat, imo et philosophiæ Peripateticorum, Avicennæ, Algazelis, Averrois, et auctoris libri de Causis.

INDICES

INDEX S. SCRIPTURÆ

II REGUM.

III REGUM.

IV REGUM.

II PARALIPOMENON.

TOBIÆ.

JOB.

PSALMORUM.

PROVERBIORUM.

ECCLESIASTÆ.

CANTICI CANTICORUM.

SAPIENTIÆ.

JEREMIÆ.

THRENORUM.

EZECHIELIS.

DANIELIS.

OSEE.

AMOS.

JONÆ.

MICHÆÆ.

HABACUC.

ZACHARIÆ.

MALACHIÆ.

II MACHABÆORUM.

MATTHÆI.

MARCI.

LUCÆ.

JOANNIS.

ACTUUM.

AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.

II AD CORINTHIOS.

AD EPHESIOS.

AD PHILIPPENSES.

AD COLOSSENSES.

II AD THESSALONICENSES.

INDEX AUCTORUM

ET ALIORUM QUI SPECIALI TITULO

MEMORANTUR

[1] Vide infra Indicem generalem.

PROVERBIORUM.

ECCLESIASTÆ.

CANTICI CANTICORUM.

SAPIENTIÆ.

JEREMIÆ.

THRENORUM.

EZECHIELIS.

DANIELIS.

OSEE.

AMOS.

JONÆ.

MICHÆÆ.

HABACUC.

ZACHARIÆ.

MALACHIÆ.

II MACHABÆORUM.

MATTHÆI.

MARCI.

LUCÆ.

JOANNIS.

I AD TIMOTHEUM.

AD TITUM.

AD HEBRÆOS.

JACOBI.

II PETRI.

I JOANNIS.

JUDÆ.

APOCALYPSIS.

INDEX AUCTORUM

ET ALIORUM QUI SPECIALI TITULO MEMORANTUR

A

B

[1] Vide infra Indicem generalem.

INDEX DIONYSIANUS

SIVE

ECLOGA LOCORUM NOTABILIORUM

DIONYSII CARTUSIANI

DISTINCTIO OCTAVA.

DISTINCTIO NONA.

DISTINCTIO DECIMA.

DISTINCTIO UNDECIMA.

INDEX GENERALIS

LIBER II SENTENTIARUM

EMENDANDA. Pag. 50 C', lin. 10 : tractatu, *lege* et tractatu ; — 450 A', lin. 6 : LX Quæstionum,... VI Quæstionum.



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Tornaci.
A. Baudechon typographus.



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Tornaci.
A. Baudechon typographus.